

YARATICI TEKÂMÜL

Henri Bergson

TÜRKÇESİ: MUSTAFA ŞEKİP TUNÇ



DERGÂH

Bergson, yaşadığı çağda bütün dünyada olduğu gibi Türk fikir hayatında da derin bir iz bırakmıştır. Pozitivist felsefe-bilimin hâkim olduğu bir dönemde daha dinamik ve düalist bir felsefe anlayışını savunmuş, sonradan sezgicilik denen felsefi akımın kurucusu olmuştur.

Yaratıcı Tekâmül ismiyle Mustafa Şekip Tunç'un dilimize kazandırdığı bu eser, Bergson'un kavram dünyası ve felsefi sistemi açısından en önemli çalışmalarından biridir.

92578

TEKÂMÜL | Henri Bergson



1 037000 92578



9 789759 957537

143
BER
2017
[92578]



DERGÂH

YARATICI TEKÂMÜL

Henri Bergson

DERGÂH YAYINLARI 675

Batı Düşüncesi 29

Sertifika No 14420

ISBN 978-975-995-753-7

1. Baskı Mart 2017

Kitap Editörü

İsmail Kara

Tashih

Mümine Berk

Dizi Kapak Tasarımı

Işıl Döneray

Kapak Uygulama

Ercan Patlak

Sayfa Düzeni

Ayten Balaç

Baskı

Ana Basın Yayın Gıda İnş. Tic. A.Ş.

B.O.S.B. Mermerciler Sanayi Sitesi

10. Cad. No: 15

Beylikdüzü/İstanbul

Tel: (212) 422 79 29

Matbaa Sertifika No 20699

Dergâh Yayınları

Klodfarer Cad. No: 3/20 34122 Sultanahmet/İstanbul

Tel: (212) 518 95 79 80 Faks: (212) 518 95 81

www.dergahyayinlari.com/bilgi@dergahyayinlari.com

Yaratıcı Tekâmül'ün yayın hakları Dergâh Yayınları'na aittir.

YARATICI TEKÂMÜL

Henri Bergson

Türkçesi
Mustafa Şekip Tunç



DERGÂH

HENRI-LOUIS BERGSON

(18 Ekim 1859–4 Ocak 1941), Fransız filozof. Sezgiciliğin kurucusudur. İnsan yaşamının başlangıçta yönlendirici bir atılımla sürekli gelişme süreci içinde olduğu görüşünü savunmuştur. Polonyalı Musevi bir babanın ve İngiliz Musevi bir annenin çocuğudur. Ortaöğrenimini Condorcet Lisesi'nde, sonra 1878-1881 yılları arasında Ecole Normale Supérieure'de eğitimine devam etti. Mezuniyetinden sonra felsefe öğretmeni olarak görevlendirildi. Önce Angere, daha sonra Clermont liselerinde felsefe okuttu. Bu döneminde sonradan temellendireceği felsefi fikirleri oluşmaya başladı. 1889'da *Essais sur les données immédiates de la conscience* (Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri) adlı yapıtıyla Sorbonne Üniversitesinde felsefe doktoru oldu. Bu yapıtıdan sonra Rollin Koleji'nde felsefe öğretmenliğine, daha sonra IV. Henri Lisesi'ne atandı. Öğretmenlik görevini sürdürürken, bir yandan da felsefe çalışmalarını hızlandırdı. 1891 yılında Marcel Proust'un kuzeni Louise Neuburger ile evlendi.

1896'da *Matiere et Memoire: Essai sur la relation du corps a l'esprit* (Madde ve Bellek: Beden ve Ruh Arasındaki İlişki Üzerine Bir Deneme) adlı yapıtını yayımladı. Bu çalışması çok geniş bir kesimin dikkatini çekti. 38 yaşındayken Yüksek Öğretmen Okulu'nda profesör olarak konferanslar verdi (1898-1900). 1900 yılında College de France'a çağrıldı. I. Dünya Savaşı'na kadar Bergson felsefesi büyük bir akis buldu. Marcel Proust'un *Geçmiş Zamanın İzinde* ve George Bernard Shaw'ın *Metuşelah'a Dönüş* isimli eserlerdeki etkisi çok belirgindir.

1900'de *Le Rie* adını verdiği yapıtı yayımlandı. 1907'de en büyük yapıtı sayılan ve kendisine büyük ün sağlayan *L'Eevolution Creatrice*'i yayımladı. Fransa dışında da ününün yayılmasına yol açan bu yapıtın yayımından sonra 1924'te Akademi üyeliğine seçildi. 1927'de Nobel Edebiyat Ödülü'nü aldı. 1932'de *Les deux Sources de la Morale et de la Religion* yayımlandı. Yapıtlarında deneycilik, akılcılık ve görelilik akımlarına karşı eleştirel görüşler ileri sürdü.

Eklem kireçlenmesi rahatsızlığı yüzünden hayatının son on yedi yılında yürüyemeyen Bergson, 4 Ocak 1941'de ağır bir bronşit yüzünden hayatını kaybetti.

Başlıca eserleri: *Essais sur les données immédiates de la conscience* (Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri Üzerine Deneme) (1889), *Matière et mémoire* (Madde ve Hafıza) (1896), *Le Rire* (Gülme) (1899), *L'Évolution créatrice* (Yaratıcı Tekamül) (1907), *L'Énergie spirituelle* (Ruhsal Enerji) (1919), *Les Deux sources de la morale et de la religion* (Ahlak ve Dinin İki Kaynağı) (1932), *La pensée et le mouvant* (1934)

MUSTAFA ŞEKİP TUNÇ'UN BERGSON TERCÜMELERİ VE FELSEFE DİLİNDEKİ DÖNÜŞÜM

Şerif Eskin

TERCÜMELERİN TARİHÇESİ

Mustafa Şekip Tunç, Bergson'un metinlerini Türkçeye aktarmaya 1921 yılında başlar. İlk tercümesi olan “Şuur ve Hayat”, [La conscience et la vie] filozofun 29 Mayıs 1911'de Birmingham'da Huxley anısına İngilizce verdiği konferansın metni niteliğindedir. *The Hibbert Journal*'da aynı senenin Ekim ayında yayımlandıktan sonra 1920'de *L'énergie spirituelle* içinde Fransızca olarak neşredilen metnin tercümesi *Dergâh* mecmuasının ikinci sayısından itibaren tefrika hâlinde ve “Bergson'un bütün felsefesini telhis eden bir konferans” notuyla birlikte okurlara sunulur. Nitekim mütercim Bergson'u en kısa sürede, en hızlı şekilde tanıtmak; onun düşüncelerine yaygınlık kazandırmak amacındadır ve bu dikkat sonucu ilk tercih söz konusu metinden yana kullanılmıştır. “Şuur ve Hayat”, vurgulandığı gibi filozofun sistemini ve metafiziğe uzanan yoldaki hakikat araştırmasını tasvir etmek bakımından temsil kabiliyeti hayli yüksek olan, onun tezlerini hülâsa eden bir felsefi denemedir. Mecmuanın beşinci sayısında tamamlanan bu tercümenin ardından, “Ruh ve Beden” [L'âme et corps], “Hakikat ve

Şe’niyet” [Verité et réalité], “Dirilerin Hayaletleri ve Taharriyat-ı Ruhiye” [Fantômes des vivants et recherche psychique] tefrikaları Ocak 1923’te kapanacak olan *Dergâh*’ta sırayla yayımlanır.

Kitap formatındaki ilk çalışma yine 1923’te *Bergson ve “Kudret-i Ruhiye” ye Dair Birkaç Konferans* adıyla ortaya çıkacaktır. *Dergâh*’ta neşredilen dört makale burada bir araya getirilir. Ayrıca “Rüya” [Le rêve], “Cehd-i Zihnî” [L’effort intellectuel] ve “Felsefî Hads” [L’intuition philosophique] başlıklı üç yeni tercüme de bu eserle birlikte neşredilmiş olacaktır. Kitabın en önemli özelliği ise Bergson’un düşüncesini Türkçede en iyi izah eden çalışmalardan biri olan “Bergson’un Felsefesi” başlıklı bir giriş yazısını ihtiva ediyor olmasıdır.¹ Mustafa Şekip sadece tercüme ile yetinmeyip, bu yeni felsefenin odak noktalarını büyük bir titizlikle açıklama yoluna gitmişti. Kitap 1934’te yeni harflere aktarılarak ve isminde bir değişiklik yapılarak ikinci defa basılmıştır: *Bergson ve “Manevi Kudret” e Dair Birkaç Konferans*. 1934’te ayrıca filozofun şaheseri olarak kabul edilen *L’évolution créatrice*’ten bir bölüm *Yaratıcı Tekâmül*’den *Hayatın Tekâmülü* başlığıyla raflardaki yerini alır. 1945’teki *Gülme* [Le rire] çevirisini *Yaratıcı Tekâmül* (1947) ve Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri (1950) izler. Tunç’un kitapları dışında kalan önemli bir tercümesi, “Metafizığe Medhal” [Introduction à la métaphysique] ise Ağustos 1928’de *Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*’nda yer almıştı.

FELSEFE DİLİNDEKİ DÖNÜŞÜM

Mustafa Şekip Tunç’un düşünce tarihimizdeki yerini önemli kılan hususlardan biri ve belki de en önemlisi, bir döneme damgasını vurmuş olan Bergsonizm hareketinin gelişmesinde sahip olduğu paydır. 1920’li yıllarda âni bir şekilde tebarüz eden ve 1930’lu yılların sonuna kadar etkisini kuvvetli biçimde hissettiren Türkiye Bergsonizm’i dönemin pek çok entelektüel ve sanatkârını etkile-

1 *Yaratıcı Tekâmül* adıyla yayımlanan tercümenin baş tarafına konulan “Giriş” de esasen bu yazının yeniden düzenlenmiş şeklidir.

miş durumdaydı. O yılları *Yahya Kemal* monografisinde “Bergson felsefesinin ortada yüzdüğü bir devir” olarak tavsif eden Ahmet Hamdi Tanpınar, bir başka yerde ise şu dikkat çekici anekdotu ayrıntısıyla aktarıyordu:

“Ben Yüksek Muallim’e girdiğim zaman daha eski arkadaşlarımızı Durkheim ve Ziya Gökalp adına yemin eder hâlde bulmuştum. Sonra Rıza Tevfik’in ve bilhassa *Dergâh*’ta Şekip’in çalışmaları ile Durkheim, Bergson’un karşısında geriledi. Her cins sanatkar gibi mücerret fıkirden pek hoşlanmayan, realite üzerinde kendi sezişiyle düşünmeyi tercih eden Yahya Kemal bir gün Şekip Bey’e “Şekip, biz hepimiz artık Bergson’cuyuz” demişti. Bu, biraz da yarı şaka olarak söylenmiş bir sözdü. Fakat bir hakikati ifade ediyordu.” (Tanpınar, *Mücevherlerin Sırrı*, 2002, s. 134-135)

Kısa tarihçesini verdiğimiz bu tercüme faaliyeti, Bergson’un yirminci asrın ilk yarısında ülkemizde edindiği şöhrette büyük pay sahibi olmasının yanında bir başka açıdan önemli bir tarihsel gösterge kıymetine sahiptir. Mustafa Şekip’in *Dergâh*’taki ilk tercümelerden itibaren kullanmış olduğu felsefe dili ve kavramlar özellikle 1934’ten sonraki yayınlarından başlayarak son çevirilere gelindiğinde önemli farklılıklar arz etmeye başlayacaktır. Felsefe metinlerinin tercümelerinde kavram tercihlerinin ne derece hassasiyet arz ettiği göz önüne alındığında, bu farklılaşmanın, daha doğrusu dönüşümün üzerinde durmak lüzumu ortaya çıkmaktadır. Öte yandan Mustafa Şekip’in tercüme faaliyetinin birinci evresi tam da modern felsefe terimlerine karşılıklar ihdas edilmeye çalışılan bir dönemin nihayetine denk gelmişti. İkinci evresi ise harf ve dil inkılâplarından hemen sonraya tesadüf etmiştir. Dil alanında meydana gelen hareketlenmelerin ve sarsıntıların ortasında yürütülen bu çalışmalara baktığımızda, gerek genel felsefe dilindeki kimi önemli kavramların gerekse Bergson felsefesinin ehemmiyeti haiz başlıca kavramlarının Türkçeye aktarılırken farklı tercihlerle sunuldukları görülmektedir. Aşağıdaki tabloda, mütercimnin ilk dönem metinleri ile son dönem metinleri arasındaki kavramsal farklılaşmaların bir özetini sunmaya çalıştık.

Kavramların Fransızca Orijinalleri	İlk Tercümelerde Kullanılan Karşılıklar	Son Tercümelerde Kullanılan Karşılıklar
être	vücûd	varlık
intuition	hads	sezgi
durée	sayrûre	süre
unité	vahdet	birlik
réalité	şe'niyet	realite
image	hayal	imaj
impulsion	ilcâ	içtepi
instinct	sevk-i tabîî	içgüdü
phénomène	hâdise	olay
épiphénomène	gölge hâdise	gölge olay
donné	mu'tâ	veri
énergie spirituelle	kudret-i ruhiye	manevi kudret
continuité	deymûmet	imtidad
discontinuité	gayr-ı muttasıl[lık]	ayrılık
sens commun	ukul-ı âmme / hiss-i selim-i âmme	âmme duygusu / halk duygusu / kamu duygusu
immédiat	bilâ-vasıta	doğrudan doğruya
tension	tevettür	şiddet
causalité	'illiyet	kozalite
idéel	mefkûre	ideal
idéisme	iftikâriye	idealizm
pensée	tefekkür	düşünme
perception	ıtlâ'	idrak
fonction	uf'ûle	fonksiyon
préperception	ıtlâ'-ı mütekaddim	peşin idrak
éclectisme	iktitâfiye	eklektizm
concret,ète	müşahhas	somut
scepticisme	reybiyûn	şüphecilik
finalisme	gâiyecilik	finalizm
intellectualisme	zihniyecilik	zihincilik
phénoménisme	hâdisecilik	olaycılık
criticisme	intikadçılık	"criticisme"
scientisme	ilimcilik	"scientisme"
positivisme	ispâtiyecilik	"positivisme"
empirisme matérialiste	ihtiyarî maddecilik	"empirisme matérialiste"

Bu tabloya baktığımızda genel olarak dört çeşit değişiklik yoluna gidildiği görülmektedir. Birincisi, [intuition – hads – sezgi] örneğinde olduğu gibi Arapça menşeli kavramın yerini Türkçe menşeli kavrama bırakması, ikincisi [causalité – 'illiyet – kozalite] örneğin-

de olduğu gibi Arapça menşeli kavramın yerini Fransızca menşeli kavrama bırakması, üçüncüsü [empirisme matérialiste – ihtiyarî maddecilik – empirisme matérialiste] örneğinde olduğu gibi yine benzer şekilde Arapça menşeli kavramın yerini Fransızca menşeli kavrama bırakması ancak kavramın Türkçe telaffuzuyla değil de orijinal şekliyle yazılması, dördüncüsü ise [perception – ittilâ‘ – idrak] örneğinde olduğu gibi Arapça menşeli kavramın yerini yine Arapça menşeli olan ancak Türkçede daha yaygınlık kazanmış (belki de artık tamamıyla Türkçeleştikleri farz edildiğinden) bir kavrama bırakmasıdır. Genel olarak baktığımızda Arapça menşeli kavramların terk edilip yerine Türkçe ve Fransızca menşeli kavramların ikame edildiği gözlenmektedir. Felsefe dilindeki dönüşüm ise söz konusu metinlerde iki farklı şekilde tezahür etmiştir. Birincisi; eski tercümeler 1934’te yeniden basılırken metinler elden geçirilmiş ve belirttiğimiz dönüştürme işlemleri yürütülmüştür. İkincisi; 1934’ten sonra yapılan tercümelerde eski kavramlar artık hiç kullanılmamıştır. Bu olguya misal teşkil etmesi bakımından, aynı tercümenin 1921 ve 1934 versiyonlarını aşağıda karşılaştırmalı olarak aktarıyoruz.

“Evvelâ hiss-i selim-i âmmenin bilâ-vasıta, yani doğrudan doğruya nefsî tecrübelerine istinâden kemâl-i safvetle bilip söylediklerini hatırlayalım: Bu telakkiye nazaran bütün maddeler gibi aynı kanuna tâbi olan ve nitekim itilince ileri giden, çekilince gerisin geriye giden, kaldırılıp yere bırakılınca düşen bir bedenimiz olduğu münker değildir. (...) Şu hâlde bu hareketlerin âmili, sebebi kim?.. Nefsî tecrübelerimize sorarsak ‘ben’ veya ‘ene’mdir diyoruz. Fakat bu ‘ene’ ne?.. Doğru yanlış bahs-i diger; fakat zâhire bakılırsa ‘ene’ denilen bu varlıkta cismi, mekân ve zamanda aşan bir şey var.” (“Ruh ve Beden”, *Dergâh*, C. I, No 6, 1921, s. 87.)

“Evvelâ âmmе duygusu (sens commun)nün doğrudan doğruya kendi nefsî tecrübelerine dayanarak tam bir saffetle bilip söylediklerini hatırlayalım. Bu telâkkiye göre bütün maddeler gibi aynı kanuna tâbi olan, itilince ileri, çekilince geri giden; yüksekte bırakılınca yere düşen bir bedenimiz vardır. (...) Şu halde bu hareketlerin amili, sebebi kim? Nefsî tecrübelerimize sorarsak bunları yapan ‘ben’im diyoruz. Fakat bu ‘ben’ ne?.. Doğru yanlış başka... Fakat görünüşe bakılırsa ‘ben’ denilen bu varlıkta bedenimizi zaman ve mekânda aşan bir şey var. (“Ruh ve Beden”, *Bergson ve “Manevi Kudret” e Dair Birkaç Konferans*, 1934, s. 77.)

1921’de *hiss-i selim-i âmme* şeklinde karşılanan *sens commun* kavramı, 1934’te âmme duygusu’na dönüştürülmüştür. 1947’deki *Yaratıcı Tekâmül* tercümesinde âmme duygusu da yerini *halk duygusu* ve *kamu duygusu* karşılıklarına bırakacaktır. Bununla birlikte dildeki genel değişim yukarıdaki kısa iktibaslarda bile yakından müşahade edilebilecek düzeydedir.

Tasvir etmeye çalıştığımız dönüşümü tekil bir olgu olarak almak, bir entelektüelin felsefe dilindeki başkalaşmanın tezahürü olarak değerlendirmek de mümkündür. Ancak yukarıdaki tabloda yer alan birçok kavram, (İsmail Kara’nın *Bir Felsefe Dili Kurmak* adlı eserinde teferruatıyla yer aldığı üzere) hem İstilahat-ı İlmiye Encümeni çalışmalarında, hem de encümende yer alan isimlerin ve daha geniş ölçekte on dokuzun asrın ikinci yarısından yaklaşık olarak 1933 Üniversite Reformu’na kadarki süreçte ilmî mesailerini bu hususlara hasreden diğer kimselerin şahsi çalışmalarında dikkatle tetkik/tahlil edilen, Türkçeye aktarımları hususunda üzerlerinde tartışmalar yürütülen başlıca terimlerdir. Söz konusu olan sadece Batı dillerindeki kavramlara karşılıklar takdim etmek de değil, aynı zamanda bir felsefe-bilim dili kurmaktır. Bu tercümeleri ve bunların kendi özel serüvenlerini ilgili tarihsel bağlamı göz önüne alarak okumak bize bir örnek üzerinden bir dönemin hikâyesini sunacak mahiyettedir. Nitekim Mustafa Şekip 1923’te yayımladığı ve ismini zikrettiğimiz kitabına yazdığı önsözde (“Medhal”), ilgili çevirileri sunmaktaki amaçlarından birinin de “lisanımızın asrî felsefeyi ifadeye müsaid olmadığı” şeklindeki kolaycı ithamları çürütmek adına fiilî bir cevap geliştirmek olduğunu ifade ederek, gayesinin sadece Batılı bir filozofun metinlerini Türkçeye kazandırmak değil, aynı zamanda Türkçede modern felsefenin ifade imkânlarını sunmak olduğuna dikkat çekiyordu. Bu bakımdan Tunç’un tercümeleri mutlak surette modern felsefe dilinin inşası ve o dönemin koşulları bağlamında dikkatle incelenmelidir.

Son olarak ayrıca belirtmek gerekir ki Tunç’un neşirleri modern dönem matbuat tarihimizin tercüme sahasında en kayda değer

örnekleri arasında yer alacak kudrete sahiptir. Tercüme girişimini, kaynak dildeki metni hedef dilde *yeniden inşa* etmek olarak kabul edersek, Tunç'un bunu olabildiğince muvaffakiyetle icra ettiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Felsefe tercümelerinin genelindeki anlam ve anlaşılabilirlik sorunu bu metinlerde en asgari düzeye indirilmiştir. Mayer, "Bergson'u okumak estetik bir zevktir" diye not düşüyordu felsefe tarihinde... Üslubu ve felsefi anlatımının edebî değeri bakımında bir filozof olduğu kadar aynı zamanda bir sanatkâr olarak kabul edilen Bergson'un nüfuz edilmesi güç metinlerini tercüme ederken kısmen de olsa aynı estetik zevki Türkçede yaşatacak bir imkân sunmuştu Mustafa Şekip Tunç.

İÇİNDEKİLER

15 BERGSON'UN FELSEFESİ / Mustafa Şekip Tunç

15 Yetiştği Felsefe Muhiti • 24 Bu Felsefe Nasıl Başladı? • 27 Zaman ve Hareket Kavramı • 29 İki "Ben" • 29 Hürriyet ve İrade • 34 Ruh ve Beden • 38 Hâfıza • 45 Hayat Hamlesi ve Tekâmül • 51 Zekâ • 56 Hayat Hamlesi • 59 Estetik • 60 Sezgi ve Muhakeme • 61 Felsefe Nasıl Olmalı?

63 YARATICI TEKÂMÜL

65 GİRİŞ

73 BİRİNCİ BÖLÜM: HAYATIN TEKÂMÜLÜ MEKANİZM VE FİNALİTE

75 Süre • 81 Organikleşmemiş Cisimler • 88 İhtiyarlama ve Fertlilik • 94 Transformizma • 97 Biyoloji ve Fiziko-Şimi • 107 Kökten Mekanizm • 116 Biyoloji ve Felsefe • 122 Bir Kriteriumun Aranması • 126 Bir Misalin Münakaşası • 128 Pek Hafif Değişme • 132 Birden Değişme • 136 Orthogénèse • 141 Kazanılmışın Veraseti • 150 Tartışmanın Sonucu • 152 Hayat Hamlesi

163 İKİNCİ BÖLÜM: HAYATIN BİRBİRLERİNDEN UZAKLAŞAN YÖNLERDE TEKÂMÜL ETMESİ, UYUŞUKLUK, ZEKÂ, İÇGÜDÜ

165 Tamamlayıcı Temâyüller • 168 İntibak ve İlerleme • 171 Nebat ve Hayvan • 183 Hayvan Hayatının Şeması • 189 Hayvanlığın Gelişmesi • 197 Zekâ ve İçgüdü • 211 Zekânın Tabii Fonksiyonu • 221 İçgüdü'nün Mahiyeti • 231 Tabiat ve İçgüdü • 234 Hayat ve Şuur

- 243 ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: HAYATIN MÂNASI, TABİATIN DÜZENİ, ZEKÂNIN ŞEKLİ**
245 Takip Edilecek Metot • **253** İlim ve Felsefe • **257** Zekâ ve Maddilik • **265** Geometrik Düzen • **267** Geometri ve Tümdengelim • **269** Geometri ve Tümevarım • **273** Fizik Kanunlar • **276** Düzensizlik Fikri **279** • Cinsler ve Kanunlar • **284** Düzensizlik ve İki Düzen • **290** Maddenin İdeal Oluşu • **302** Tekamülün Mânası
- 321 DÖRDÜNCÜ BÖLÜM: DÜŞÜNCENİN SİNEMATOGRAFİK MEKANİZMASI VE MEKANİSTLİK İLLÜZYON SİSTEMLERİN TARİHİNE BİR BAKIŞ**
322 Gerçek Oluş ve Sahte Tekâmülcülük • **322** İki Esasi İllüzyon • **325** Mevcudiyet ve Yokluk • **347** Oluş ve Suret • **359** Eflâtun ve Aristo • **373** Modern İlim • **387** Descartes • **389** Spinoza ve Leibniz • **394** Paralelizma ve Monizm • **397** Kant'ın Tenkidi • **403** Spencer'in Tekâmülcülüğü
- 411 ESERDEKİ TERİMLER VE TABİRLER**
421 DİZİN

BERGSON'UN FELSEFESİ¹

Mustafa Şekip Tunç

YETİŞTİĞİ FELSEFE MUHİTİ

Yalnız metafizikte değil, zamanının hayat ve ruh ilimlerinde yarı şuurlu ve şuursuz temayülleri temsil etmek ve bunları son derecede canlandırmak suretiyle önemli bir inkılâp yapan bir felsefeyi anlamak için bu inkılâptan evvelki hâlin ne merkezde olduğunu ve kendisini doğuran zaruretleri bilmek lâzımdır.

- 1 Her şeyden önce feylesofun hayat ve şahsiyetinden uzun uzadıya bahsetmemekliğimin iki sebebi vardır: Evvelâ Bergson öleli çok az zaman geçmiştir. Sonra da özel hayatı, şahsiyet ve karakteri hakkındaki bilgiler henüz ötede beride serpiştirilmiş ve eksik bir hâldedir. Eksik bir şey üzerine muhakeme yürütmektense işi vaktine bırakmak gerektir.

Henri Bergson 1859'da Paris'te doğdu. Aslen Yahudi bir ailedendir; bir Lehli ile bir İrlandalının birleşmelerinden vücuda gelmiş bir şimallidir. Orta öğretimi *Condorcet* lisesinde parlak bir başarıyla bitiriyor, daha on sekiz yaşında girdiği bir müsabakada matematik mükâfatını alıyor ve bu yazısı basılıp neşrediliyor. İlim ile edebiyattan birini seçmekte bir müddet durumsadıktan sonra edebiyatı tercih ediyor, Yüksek Öğretmen Okulu'nun edebiyat kısmına giriyor.

Bergson her şeyden önce gelenekçi felsefenin ruhunu teşkil eden *intellectualisme*'in amansız bir muarızıdır. Bu mektebin mezhap ve inancına göre bütün realiteler idrak olunabilir ve her realite sadece ve ancak *akıl* veya *zekâ* tarafından bilinebilir. İlmî bilginin vasıtası bu melekelerdir, ilmî faaliyet de yalnız bu melekelerle olur. Eşyanın realite olabilmesi de ancak akıl vasıtasıyla anlaşılabilmesine bağlıdır. O hâlde realite ile zekâ arasında doğru ve tam bir uyarlılık vardır: Daha doğrusu zekâmız nasıl realiteyi anlamak

Burayı yirmi iki yaşında bitirerek felsefe öğretmenini oluyor. Evvelâ Angers, daha sonra Clermont liselerinde çalışıyor. Tam bu sıralarda (1883) *Şuurun vasıtasız verileri hakkında deneme: l'Essai sur les données immédiates de la conscience* adlı eserini tasarlıyor. 1888 senesi nihayetine doğru bu eserini bitirip *Sorbonne*'a doktora tezi olarak veriyor. 1889'dan itibaren Paris'te Rollin kolejinde felsefe okutuyor. Sonra Dördüncü Henri lisesine geçiyor. 1896'da *Madde ve Hâfıza: Matière et Mémoire* adlı eserini neşrediyor. 1898'den 1900 senesine kadar Yüksek Öğretmen Okulu'nda konferansçı oluyor. 1900'de *Collège de France*'ta serbest felsefe dersleri profesörlüğüne geçiyor. 1900'de *Gülme: le Rire* isimdeki eserini neşrediyor. (Komik dediğimiz şeylerin mânâları hakkında bir denemedir. Klâsikler arasında tarafımdan tercüme edilmiştir.)

1907'de şaheseri olan *Yaratıcı tekâmül: l'Évolution Créatrice*'ü çıkıyor. 1914'te Akademi âzâlığına seçiliyor. 1932'de *Ahlâk ve dinin iki kaynağı: Les deux sources de la morale et de la religion* adlı eserini neşrediyor. (Mehmet Emin Erişirgil tarafından Türkçeye kısmen çevrilmiştir.)

Bu faaliyete bir de felsefe mecmualarında çıkan makalelerle rapor ve konferansları ilâve etmek lâzımdır. Bunların *Bergson* adıyla neşrettiğim kitapta tercüme ettiklerimden maada en meşhurları, “Psycho-physique müvazat ve müspet metafizik”, “Paralogisme psycho-physiologique” ve *İlâhiyat Fakültesi Mecmuası*'nda Türkçeye çevirdiğim “Metafizîğe Giriş”, “Hâli hatırlama ve yanlış hatırlama”, “İlîyet kanununa göre itikadımızın psikolojik kaynakları”, “Feylesof Ravaisson hakkında bir muhtıra”dır.

Bir son eseri de Einstein'ın Paris'e gelerek fikir ve nazariyelerini izah etmesi üzerine yazılmıştır... *Durée et Simultanéité à propos de la théorie d'Einstein* adını taşıyan bu eser Einstein'ın zaman hakkındaki görüşleriyle kendisinin “müddet” yahut “süre” hakkındaki telâkkisi arasında ne derece barışma imkânı olduğunu bildirmek için yazılmıştır. Bergson'a göre Einstein yalnız yeni bir *physique* değil, aynı zamanda yeni bir düşünce tarzı getirmiştir.

En son eseri *La Pensée et le Mouvan*'dır.

için teşekkül etmişse realite de zekâmız tarafından anlaşılabilircek gibi teşekkül etmiştir. Nitekim zihincilerin namhılarından olan Hegel: “Reel olan her şey akli, akli olan her şey reeldir” demekle bu mesleğin öteden beri kendine prensip yaptığı düsturu bir vecize hâline getirmiştir.

Beşer zekâsını tanrılaştıran bu iddia felsefe tarihinde en çok saltanat süren bir kanaat olmakla beraber sarsıntılar geçirmekten kurtulmuş değildir. Nasıl ki *sceptique* dediğimiz feylesoflar olanca dehalarını akıl ile realite arasındaki uygunluğun imkânsızlığını göstermeğe harcamışlar ve hattâ büsbütün şüpheci olanlar realitenin akla uygun olacağını inkâra kadar varmışlardır. Yeni zamanlarda beliren ve yarım bir şüphecilik öğreten *phénoméniste*’lerle *criticiste* ve *positiviste* gibi felsefi meslekler bile hep Yunan felsefesindeki bu şüphecilikten çıkmışlardır. Bütün bu sarsıntılara rağmen *intellectualisme* batmamış, daima suyun üstüne çıkarak diri kalmıştır. Çünkü zekâyâ çok güvenmek insanların daha çok pratiğe yönelmiş temayüllerine tabiatıyla hoş geliyor. Bununla beraber yalnız Yunan felsefe tarihinde iki defa şüphecilerin sıkısını gören bu meslek ortazamanda da hayli hırpalandıktan sonra nihayet Bergson’un kuvvetli bir karşı koymasıyla umulmadık bir darbe yiyor. Darbenin şiddet ve cesaretini anlayabilmek için Bergson’un felsefesine başlamadan önce teneffüs ettiği felsefe havasının bilinmesi lâzımdır. Bu hava: *scientisme*, *positivisme* ve *relativisme* adlarıyla üç zümrede toplanabilir, iddiaları da sırasıyla şunlardır:

1. Kâinat “bir”dir; bütün olaylar da esasen hep bir nevidir. Hepsi de bir nevi bilgi ile, yalnız ilmî bilgi ile idrak olunur. İlmî bilginin son haddi evrensel bir matematiktir. O hâlde metafizik imkânsızdır. Olsa olsa müspet ilimlerin çevrelediği bilgiler alanında yapılabilir. Eski zamanda metafiziğin ne konusu ne de kendine has bir metodu vardı. Metafizik denen şey ancak cehaletimizin bir kitabesidir; ilmin ilerlemeleri bu cehalet alanını gittikçe daralttı, nerede ise bundan da eser kalmayacaktır.

2. Metafizik mümkün olmadığı gibi konusu, metodu ve bilgi vasıtaları ayrı olan bir ruhiyat da mümkün değildir. Çünkü ruhiyatta kullanılan içe bakış (*introspection*) metodunun ne sıhhati ne isabeti vardır. Şuur denilen şey bir gölge-olay, yani beyindeki hareketlerin bir neticesidir. Şuuru başlıbaşına mevcut bir olay gibi tasarlamak kendi kuruntumuzdan başka bir şey değildir.

3. Mademki kâinat birdir ve aynı zamanda evrensel ve kesin bir mihanikliğe tâbidir ve mademki ruh yok yalnız şuur denilen ve olay sanılan bir gölge vardır, o hâlde:

- a. Hayatta maddede olanlardan,
- b. Ruhta da hayatta olanlardan başka bir şey yoktur,
- c. Ruh, bedenin hizmetçisidir. Beden ise evrensel mihanikliğin, yani maddi alanın bir parçasıdır. O hâlde hürriyet denilen şey de yoktur.

Bütün bu kanaatler gösteriyor ki Bergson'un içinde yetiştiği felsefe çevresi, bilgi teorisi alanında metafizik ve ruhiyatın müstakil bilgiler olmasını inkâr ediyor; varlık teorisi alanında da evrensel bir mihaniklik ve determinizmi tasdik etmekle hayat ile madde arasındaki mahiyet farkını ve nihayet ruhun bedene nispetle bağımsızlığını, yani hürriyeti inkâr ediyor.

Kant'ta teşekkül ettikten sonra gittikçe kuvvetlenen bu cereyan meşhur kimyacı Berthelot ve ondan sonra Auguste Comtelar, Renanlar ve Taineler vasıtasıyla Fransa'nın elli yıl evvelki felsefe muhitinin sarsılmaz inançları sırasına geçtiği gibi o zamanın edebiyat, siyaset, ahlâk, teoloji ve eğitim teorileri hep bu inançları teneffüs ediyordu. Nitekim bu devrin Maupassant ve Zola gibi en kuvvetli romancıları, insanı, dış âlemin intibalarıyla mizacın içtepilerine esir bir makine gibi gösteriyorlardı. Ruh ve hayat hakkında henüz pek mahdud vaka ve tecrübelerle dayanarak verilen bu evrensel hükümler gitgide bütün ruhları kaba bir maddecilik çemberine almıştı. Renouvier'nin yalnız olaylarla bunların şartlarını kabul eden neo-kritisizm'i ise ilmin kemalini fizikte görmekten

ibaret kalmak itibariyle mühim bir yenilik yapmıyor, ancak Kant felsefesinin cılız ve renksiz bir devamı olabiliyor. Auguste Comte ve bilhassa Taine'in *Empirisme matérialiste*'i gibi itibarlı ve hâkim bir felsefe yanında Fransız spiritüalizmi Caro ve emsali gibi zayıf birtakım profesörlerin elinde pek cılız ve hareketsiz kalıyordu.

İngiltere'ye gelince burada da aynı *positivisme* ve aynı "maddecilik" saltanatı bir taraftan Spencer'in tekâmülcü agnostisizm'i: *l'évolutionnisme agnostique*'i diğer taraftan Darwin ve şakirtlerinin *transformisme matérialiste*'i, yani hayatın bütün istihalelerini maddi ve dış tesirlerde gören felsefesi galipti.

Almanya'da ise Moleschott, Büchner, Haeckel gibi Darwinci materialistler somut tecrübelerle karşı olanca imanlarını ilân ediyorlar. Bunlar arasında yalnız Alman teolojisi ilhamını ara sıra müphem ve *éclectique* bir spiritüalizmden alıyor. Bununla beraber Schopenhauer, Hartmann ve Nietzsche gibi feylesoflar, üstatları olan Kant'ın mezhebini ayrı ayrı değiştirirlerken Herbart, Fechner, Lotze ve Wundt gibi âlimler sadece tecrübi ve matematik bir ruhiyat kurmağa çalışıyorlardı.

Nihayet 1880'e gelinceye kadar görülen bu felsefe çokluğu içinde hâkim ve hemen hemen müşterek olan inanç, yukarıda gösterilen kanaatlerdi. Bergson bu kanaatlerin hiçbirine inanmadı, hepsini baştanbaşa tenkid etti ve yerlerine diğerlerini koyarak *intellectualisme*'e karşı şimdiye kadar eşî görülmemiş bir savaş açtı. Genç feylesof ilk zamanlar pek müphem ve garip duygularla karşılandı. Fakat eserleri sıralandıkça bütün düşünürleri sarsmağa başladı. Çünkü siyantizm, pozitivizm ve rölâtivizm mesleklerinin teslim olunmuş sanılan kaziye ve hükümlerinin hemen istisnasız yanlış ve yapma olduklarını ilân etti. Meselâ bayraktarları Taine olan siyantistlere:

1. Kâinat "bir" değil, hiç olmazsa "iki" dir, dedi. Bir tarafta ilim bilgisinin künhüne kadar bilebileceği ve bildiklerini matematik metoduyla tamamen teyid edip ölçebileceği bir madde âlemi varsa,

diğer tarafta ilim bilgisi ve matematik metoduyle idrak olunup ölçülmesi yalnız dışından mümkün olan ve derin mahiyetinin keşif ve idraki metafizik bilgi gibi ayrı bir bilgi isteyen bir hayat âlemi vardır. Bunun için müspet ilimlerden ayrı ve başlı başına mevcut bir metafizik vardır. Çünkü onun da kendine mahsus bir konu ve metodu vardır. İlim ne kadar ilerlese de felsefenin vücut ve lüzumuna halel gelmez.

Positivistelere, yani Auguste Comteçulara dedi ki:

2. Metafizik mümkündür; kendine mahsus konusu ve metodu vardır. Diğer ilimlerden ayrı ve başlı başına mevcut bir ruhiyat da mümkündür. Şuuru bir gölge-olay, yani beyindeki hareketlerin bir neticesi sayan teori abeslerle doludur. Çünkü insicamsız ve aynı zamanda tezatlarla doludur, farkında olmadan yapılmış bir safsa-tadır. (Safsatanın bu nev'ine *paralogisme* denir.) Hâlbuki ruh nev'i şahsına münhasır, hem de müspet bir realitedir. Hattâ realitenin en müspetidir. Ruhiyatın kullandığı “içe bakış” metodu² kendi alanında müspet ilimlerin kullandıkları dışa bakış kıymetindedir. İçe bakışın şimdiye kadar o derece parlak başarılarla bulunmaması evvelâ konusunun son derece karışık olmasından, sonra da tatbikin-deki bazı eksikliklere düşmemek için ne yapılmak lâzım geldiğinin henüz öğrenilmemiş bulunmasındandır. Bu metot kendi mahiye-tinde iyice anlaşılır, düzgün kullanılırsa ele alınan konu hakkında rölâtif değil, kusursuz, uygun, vasıtasız ve mutlak bir bilgi verebilir.

Relativistelere, yani Kantçı olanlara da dedi ki:

3. *Déterminisme*, yalnız ham madde alanında geçer. Hayat, bir imkân alanı, ruh da hürriyet meydanıdır. Bedene nispet esasen ayrı ve müstakildir. Hayatın kâinattaki tarihi baştanbaşa hürriyetin mihaniklik üzerinde ilerleyen fetihlerini gösterir, hele hayatın nihayet insan şekline varması bu fetihlerin olduğunu gösteren en önemli bir olgudur.

2 “Positiviste”lerin başı olan Auguste Comte içe bakış metodunun sübjektif olması dolayısıyla ilmî bir metot olamayacağını iddia etmiştir.

Elhasıl, *intellectualisme* böyle cepheden ve bütün hedeflerinden şiddetli bir ateşi ilk defa olarak yiyor ve her tarafından zedeleniyor. Bu itibarla fikir hayatında bir inkılâp yapmak istidadında olan bir felsefe karşısında bulunuyoruz. Her inkılâp gibi bu da bugün için tamamiyle anlaşılmaktan ziyade daha çok duyulacak bir mahiyettedir. Kırk seneden beri ilim ve felsefe idrakini değiştiren, insan düşüncesini asırlar görmüş yatağından çıkararak yeni ufuklara salan bir felsefeyi hakikatte sahibinden başka kimse anlatamaz; kim anlatmak istediye çok kere ya çok sakatladı veya tamamen öldürdüler. Çünkü o dogmatik ve akılcı bir mantıkla idrak olunamaz.

Bergson, kendinden önce gelen birçok feylesoflar gibi hayatın sırlarını görünüşlerde, kemmî münasebetler ve zekâda aramaktan vazgeçerek büsbütün başka bir yol tutuyor, herkese karanlık bir mağara hissini veren benliğimizin derin ve ince kıvrımlarına kadar inerek kendine has bir bilgi takip ediyor. Bu metotta bir matematik gidişi olmakla beraber yüksek bir şair edası ve çekici bir telkin kudreti görülüyor. Bu üç özelliğin kaynaşmasından doğan ehliyeteye bir de cins bir metafizik dehası katılırsa nasıl bir feylesofla karşılaşıldığı tasavvur olunabilir. Bunun için yalnız güç değil, hakikaten takati aşan böyle bir konuya ancak bir ıstırar ile yanaşılabilir. Teslim edersiniz ki fevkalâde olaylar ne kadar açıklanamaz olursa olsun, insan zihninde hiç olmazsa hayalî, takribî veya zanni bir düşünce uyandırırılar. İşte benim de Bergson felsefesi karşısında elimden gelebilecek şey ancak bu tarzda pek eksik bir taslak yapmak olabilir. Bunun için okuyucularımdan her şeyden önce büyük bir müsamaha istiyorum. Fikirlerini musiki notaları gibi yazan bir düşünürü, anlamaktan ziyade bütün bir ruh ile dinlemek lâzımdır. Bunun için Bergson'u okuyanlar nerede düşünüp nerede duyduklarını fark edemezler. Bu feylesof hayat, şuur, hürriyet, irade, tekâmül, ruh, hâfıza, zekâ gibi en karışık ve kavgalı meseleleri öyle zarif ve zarif olduğu kadar da reddedilmesi güç bir surette çözer ki insan fevkalâde bir felsefe dehasıyla karşılaştığına şüphe etmedikten başka

kendi düşünce tarzlarının da az zaman içinde farkında olmadan bir devrime uğradığını görür. Olanca cesaretle söylenebilir ki Bergson'un felsefe tarihi içinde aldığı felsefi tavrın orijinallik ve telkinciliği belki de hiçbir feylesofa nasip olmamıştır. Birinci sınıf yazıcılardan olan bu üslûpçu feylesofun başlıca üstünlük delili en ince ve gizli ruhi anları umulmadık teşbih ve istiarelerle şuurun güneşlerine sermesidir. Üslûp ile düşüncenin bu derece birleşmesi feylesoflar arasında en çok Bergson'a nasip olmuş bir mazhariyettir denebilir. Tam yerinde ve en zor noktalarda kolaylıkla bulduğu hayal ve teşbihler açıklamalarına güzel bir eda vermekle kalmaz, bilhassa pek kuvvetli ve akla yakın delil ve ispatlar vazifesini görür.

Bergson'un felsefeye başlamak üzere olduğu 1880 yılı sıralarında felsefi düşüncenin başlıca yönleriyle en baskın iddialarını gördük. Bu sırada Sorbonne'un resmî felsefe doktrini sadece kritik kısmına irca edilmiş bir "Kantçılık" tı. Bu felsefenin iki baskın iddiası, iki önemli hedefi vardı:

1. İlim bilgisinden başka bir bilgi yoktur.
2. Biricik bilgi vasıtası zekâdır.

Bunlardan başka yine Kantçılığa uygun olmakla beraber Auguste Comte'un, yani *positivisme*'in *empirisme matérialiste*'i ve Spencer'in felsefesi ile kuvvetlenmiş iki felsefi hüküm daha vardır:

1. İlim bilgisi olaylar âlemi ile sınırlanır.
2. İlim bilgisi fiilen olmasa bile hükmen olaylar âleminin topunu, yani fizik ve kimya olaylarından başka hayat ve ruh olaylarını da kucaklar.

Hâlbuki bunlara katılacak üçüncü bir hüküm daha vardır ki bunu pek az feylesof anlayabilmiş ve yine pek azı bir düstur hâline koymağa cesaret etmiştir. Çünkü ilk bakışta hem sağduyuya aykırı geliyor hem de içe bakış tecrübelerine uygun düşmüyor. Biliyoruz ki ilim bilgisinin en güzel örneği matematiktir. Olayları mekânda geçen ve süre denilen daimî oluşlarla hiçbir ilgisi olmayan mate-

matik, zamanın tesirlerini hesaba katmayan bir ilimdir. Madde âleminde, hiç olmazsa ilmin sembolleştirdiği şekil ve hâliyle, aslâ süresi olmayan bir âlemdir. Binaenaleyh matematiğin karakteri ve madde ilimlerinin telâkkisi dairesinde hayat ve ruh âlemlerini düşünmek ve aynı zamanda matematik ile madde ilimleri metotlarının bu âlemlere de tatbik olunabileceğini iddia etmek bunlarda dahi “süre” (*la durée*)yi inkâr etmekten başka bir şey değildir. Bergson’un yetişmek üzere bulunduğu zamanlarda felsefede, örtülü veya açık, baskın olan kanaate göre süre bir kuruntudan ibarettir. Bütün ilimlerin ülküsü de statik bir ülkü idi. Fazla olarak kâinatın yavaş yavaş müspet ilimler ülkesine girmesi bütün olayların kesin bir determinizm ile idare edildiklerine ve hürriyet denilen şeyin kuruntular sırasına geçmesi lâzım geldiğine inanılmıştı. Bergson’un bütün bu iddialara zıt olarak ne dâvalarda bulunduğunu yukarıda göstermiştik. Kısaca tekrar edelim:

1. İlim bilgisinden başka bir bilgi daha vardır: Felsefe bilgisi. Zekâdan ayrı bir bilgi vasıtası daha vardır: Sezgi (*intuition*).

2. Zekâ, dış âlemle ve yalnız onunla uğraşmakla kendini incelemeye pek az vakit bulmuştur. Bunun için kendi faaliyet alanı olan madde âleminde mutlak hakikate varabilir. Hayatın bilgi vasıtası ise zekâ olmadığından bu alandaki mutlak hakikate ancak sezgi ile erişilebilir. Bu iki vasıta kendi alanları dışında çıktıkları zaman hiçbir şey göremez, boşlukta kalırlar. Bir de *olay* (*phénomène*) ve *varlık* diye eskiden beri kabul edilen ayrı iki şey yoktur. Bütün varlıklar bir süreklilik (*continuité*)ten, yani daimî ve hür bir oluştan ibarettir. O hâlde olay ve varlık diye iki şey yoktur, yalnız sürekli bir oluş vardır.

3. Kâinat, statik yani durgun olmaktan çok uzaktır. İlimlerin bundan böyle ülküsü âlemi *dinamik* hâlinde kavramak olduğundan oluş ülküsünü diriltmek lâzımdır. Bu diriltme evvelâ sezgi âlemi olan ruh ve hayat alanından başlayarak zekâ âlemi olan madde alanına mütesanit olarak geçmelidir.

4. Süre yahut oluşun mevcudiyeti, öldürülmüş olan hürriyeti diriltmiştir; esasen hürriyet ile süre birbirlerinin aynıdır.

Bir de ilimdeki determinizm yalnız bir metot gibi anlaşılmalı ve bu metodun iyiliği bir hadde kadar teslim olunmalıdır, çünkü bunun ötesinde o da âcizdir. Hattâ determinizm bir inanç doktrini gibi eşyanın esasına kadar götürülürse yıkıcıdır bile.

BU FELSEFE NASIL BAŞLADI?

Şimdi bu tezlerin Bergson'da nasıl doğup ne suretle geliştiklerini görelim. Bergson felsefesinde en özel ve en orijinal nokta, mihanik ilimlerinde yer tutan "zaman" meselesinin tenkidi ile buna karşılık meydana çıkarılan yeni bir zaman realitesidir. Feylesof, asıl konusu olan tam şuura yanaşmadan ve burada bulunabilecek realitelere dair bir hüküm vermeden önce kendisine gelinceye kadar hüküm süren zaman fikri hakkındaki metafizik kavramların tenkidine girişir. Bu sebepten ilk eseri bu tenkidin lüzumuna işaretle başlar:

Bugün felsefe ilgisini gösteren bütün memleketlerde şimdiye kadar matematikçi düşünürler tarafından yapılmış eski felsefe yerine bundan çok daha kuvvetle duyulan 'empirique' veya şuurun vasıtasız verilerine daha yakın bir felsefe ihtiyacı vardır. İşte bu temayül, metafizik ile 'introspection' ruhiyatını birbirine yaklaştırmıştır. Bunun için bugün felsefe yapanlar 'introspection' ruhiyatından başlayarak bunu felsefeye kadar çıkarabilirler. Sanımda aldanmıyorsam William James de felsefelerini bu tarzda yaptı. Ben ise tamamiyle aksi bir yoldan gittim. Meselâ her şeyden önce hudut ve şümulü iyice tâyin edildiğine hükmolunan bazı felsefi kavramları, ezcümle zaman ve mekân kavramlarını derinleştirdim. Neticede çürük ve temelsiz şeyler olduğunu ve esasen ruhiyata ait birer konu teşkil ettiklerini gördüm. Meselâ mihanik ve felsefenin zaman hakkındaki fikirlerini tenkide başlayınca ruhiyata ait konulara doğru yol aldığımı ve bu yolun sonunda şuurun verilerine dayandığımı ve bu yüzden er geç bunları incelemeye mecbur olduğumu yakından anladım. Çünkü eski ve gelenekçi felsefenin zaman ve buna benzer kavramları matematik birtakım soyutlamalar olduğundan bunların altındaki somut fikirler ve hakiki realiteler aramağa başladığı zaman tabiatıyla şuurun verilerine varılıyor.

Gerek felsefe ve gerek ilimde zekâyı tek bilgi sayan feylesoflara zihinciler (*intellectualistes*) deniyor. Bu felsefe doktrini Bergson'a gelinceye kadar birkaç kere devrilmesine rağmen Kant'ın ve onu takip eden "positiviste" ve tekâmülcü feylesofların gayretleriyle yine kalkınmış ve bir üstünlük kazanmıştı. Bu mezhebin kabul ettiği zaman kavramı da matematikçilerin soyut ve mütecanis zaman fikrinden başka bir şey değildir. Zaman ise bütün ilimler ile metafizikte müşterek bir kavram olduğundan böyle şümüllü bir kavramı tenkidden başlayarak felsefeye girmenin iyilikleri sayısız olacaktı. Zira bu muhkem kapı zorlanmadan kalenin alınması esaslı bir şey olamazdı. Nitekim Bergson, zihincilik doktrinini bu kapıyı ardına kadar devirmeye çalışmak sayesinde çökertmiş ve inkılâbını ancak bu kuvvetli darbe ile sağlamıştır.

Acaba Bergson'dan önce zaman fikri ne hâlde idi? Kant'a gelinceye kadar zaman kavramının felsefede yeri yoktu. Dünyanın tekevvünü ile hayatın gidişinde, daimî değişmelerde kâinatın esas kanunu olduğunu ve böylece asli bir ehemmiyeti bulunduğunu eski Yunan feylesoflarından yalnız Héraclite görmüştü. Fakat arkasından kimse gitmediği için zaman fikriyle hayli uğraşılsa da bunu yalnız varlık ve dünyanın tekevvünü realitesinde kullanmakla kaldılar. Hâlbuki sadece âlemin yaratılmasına has bir zaman kabulü klâsik feylesoflar nazarında Tanrı için bir kemal noksanı ve bir varlık inkârı sayıldığı cihetle bu da pek çabuk bir tarafa bırakılmıştır. Elhasıl, klâsik felsefede zaman, ya daima ihmal edilmiş veya meçhul kalmıştı. Bu sebepten bütün feylesoflar sistemlerini ölümsüzlük ülkesinde kurarlar ve daima evrensel ve ezelî hakikatler peşinde koşarlardı. Bu hırs üstün olunca, zaman ve mekânın ehemmiyeti tabiatıyla kalmayacaktı. Bir de feylesofların ekseriyetle matematikçi olmaları zaman kavramını soyut ve bir cinsten olarak kabul etmeği kolaylaştırıyordu. Çünkü matematiğin bütün muhakemeleri mekânda geçtiği için zaman ile bir ilgisi yoktur.

Kant ise zaman kavramıyla uğraşmadı değil, fakat bütün gayretini zamanın sübjektif bir olay olduğunu ispata hasretti. Mekân için de aynı şeyi yaptı. Bergson'un tâbiriyle: "Her ikisini muhtevalarından ayırdı" ve zekâmızın sâf şekillerinden biri gibi gösterdi. Ancak Kant bu hükmüne "zamanın kendisi hakikatte bir şey değildir, yalnız biz zamansız düşünemeyiz ve zaman dışında kâinatın ne olabileceğini tasavvur edemeyiz" tarzında ihtirazi bir kayıt ilâve ettiyse de bu da çabuk unutuldu.

Kant'ın şakirtlerinden olan Schelling, Schopenhauer ve Nietzsche'lerin kâinatın esasında buldukları "irade"yi³ âlemin ezeli ve ebedî, yani değişmez bir cevheri gibi vaz' ve tesbit ettiklerinden kâinat yine zaman dışında kalmış demektir.

Nihayet Hegel, zaman kavramını metafiziğe soktu. Ezcümle, "mutlak hakikatin esas şartı oluş ve değişmedir" dedi. Bu feylesofa göre fikirlerde de gelişme, oluş ve tekâmül vardır. Fakat Hegel'in anladığı bu "zaman" dahi Bergson'un "zaman"ından çok farklıdır. Çünkü Hegel'in oluş ve değişmeden kastettiği mâna mümkün olduğu kadar muayyen ve önceden takdir edilebilen bir oluşturmaz. Onca "fikir" kesin bir zaruret ve determinizm'e tâbi olarak gelişir ve bu gelişmenin değişmez kanunu tesbit olunabilir. O hâlde burada da hür ve yaratıcı bir zaman kalmıyor demektir.

Hegel'in en büyük hizmeti tekâmül fikri gibi parlak istikbali olan bir telâkkiyi felsefeye sokmasıdır. Artık bu feylesoftan sonra zihincilerin felsefelerinde tekâmül, yani zaman kavramı yerleşmiştir. Bu fikir daha sonra Auguste Comte, Darwin ve Spencer'ler tarafından da beslenmiştir. Fakat Bergson'un gözünde bunlar "kalp tekâmülcüler"dir. Çünkü hepsi de tekâmülün ezeli ve ebedî kanununu bildikleri dâvasında olduktan başka Hegel gibi geleceği geçmişin yardımıyla kurabileceklerine kanmışlardır. Hâlbuki Bergson'a göre tekâmülü ayırt eden şey *önceden keşfedilememek ve her vakit yeni olmaktır*.

3 Bilindiği gibi bu feylesoflardaki irade tâbiri istek, iştah, ihtiyaç, iktidar hırsı mânalarına alınmıştır.

ZAMAN VE HAREKET KAVRAMI

Şimdi Bergson'un zamandan ne anladığını görelim. Daha ilk eserinin başlangıcında şuur hâllerinin miktarlar ve kemiyetler olmayıp şiddetler ve keyfiyetler olduğunu ve bunların ölçülmeyip ancak duyulup idrak olunabileceklerini delillerle göstermektedir. Ona göre hakiki zaman, mihanikiyetçilerin saat kadranının çerçevesine irca ve nihayet mekâna kalbettikleri boş ve soyut bir zaman olmayıp, tersine her anı farklı oluşlarla beliren daimî bir değişme, durmayan bir oluşturmaktır. Zihinci feylesofların zaman ve mekândan başka hareket telâkkileri de boş ve soyut kavramlardır. Bunların hareket dedikleri şey bircinsten olan bölünebilir ve ölçülür bir mekândan ibarettir. Hâlbuki hareket diye ölçtükleri şey mütevali noktalar arasındaki fâsılalardır. Bergson'a göre hakiki hareket, oluş hâlinde bulunan bir aksiyon, bir keyfiyet, bir şiddet, bir kelime ile somut ve canlı bir realitedir.

Dikkat edecek olursak matematik zaman ile yaşanan zamanın büsbütün başka şeyler olduğunu anlayabiliriz. Yaşanan zaman, şuur hâllerinin mütevali akışı, daimî oluş ve değişmelerdir. Nasıl ki zaman da şuur hâllerimizden başka bir şey değildir: Bunun için hakiki zamanın ne olduğunu anlamak istersek şuur hâllerimizin akışını bilmek yeter. Ruh hayatının tabîi hâli de şuurun daima değişme hâlinde bulunmasıdır. Nitekim şuur hâllerinin durgunluğu evvelâ sabit fikre, daha sonra deliliğe götürür. Yalnız bu değişme o derece yavaş olur ki bir şuur hâlinden diğerine birdenbire geçmek çok seyrek görülür. Tabîi hâlde bulunduğumuz müddetçe bir şuur hâlinden diğerine geçmek duyulmayacak kadar hafif ve tedricî değişmelerle olur. Hattâ bir şuur hâlinin ne vakit bittiğini, diğerinin ne vakit başladığını söylemek mümkün değildir. Çünkü şuur hâllerinin akışında hiç fâsıla yoktur, bütün değişmeler duyulmayacak derecede yavaş yavaş olur. Bir de bu değişmelerin her birinde şuurun bütün geçmişi yoğunlaşmış bir şiddet hâlinde bulunur. Kısası, gerçek zaman şuur hâlleridir. Bunlar arasında

hiçbir boşluk ve açıklık yoktur. Ruhun bütün geçmişi hem şuur hâllerinin topunda hem de her birisinde tamamiyle sakildir. Bu açıklamalardan anlaşılıyor ki Bergson'a göre şuur hâlleri hesap ve ölçü kabul etmez, çünkü kemiyet değildirler. Şuur, keyfiyetlerden ibaret bir çokluktur. Kemiyetsiz çokluk olur mu? denecek. Vakaa bu mantıkça abes, akıl için söz götürürse de hakikatte görülen ve olan bir şeydir. İşte ruhta çokluğu kabul edip kemiyeti reddetmek ve yalnız bir keyfiyet çokluğu göstermek şimdiye kadar şuur hakkında kökleşmiş soyut telâkkilerimizi altüst eden, fizik bir ruhiyat yapmak ümitlerini kökten sarsan bir hükümdür; bu tehlikeye göre ruh, ne tek bir cevher ne de atomlardan yapılmış bir mozaiktir. O hâlde Bergson'un şuur teorisi şimdiye kadar yapılan şuur teorilerinden büsbütün ayrılıyor demektir. Artık bu öyle bir şuur ki kendisinde hem çokluk hem de birlik (*unité*) var. Aynı zamanda hiçbir suretle ne parçalanır, ne ölçülür ne de hesaba gelir bir şuur.

Bergson felsefesinin temel taşı işte hemen kâmilen bu zaman fikrinin tenkidinde toplanır. Bergson'a göre eski felsefe ve ilmin anladığı zaman, bircinsten olan ölçülür bir mekândan ibarettir. Hâlbuki *somut zaman, şuurumuzun bir oluşu ve yaratıcı bir tekâmüldür.*

O hâlde canlı zaman ancak şuurda görülebilir. Onun her anında eşsiz bir değişme ve keyfiyetten ibaret bir yenilik vardır. "Süre"nin ölçülüp parçalanmaması bundandır. Canlı şuurumuzun her anında geçmişin bütün şuur hâlleri çınlar, geleceğin sesleri duyulur. Bu sesleri ruhumuzu tamamiyle kendi hâline, samimî sevgi ve nefretlerine bıraktığımız zamanlar iştiririz. Bunun için bütün şahsiyetimizde, sevgi ve nefretlerimizde toplanır. Şuur bu tarzda tecanüssüz, kesiksiz ve bütün hâlleri birbirleriyle kaynaşan bir organizasyon olunca ruh hayatımız hakkında doğru bir fikir edinmek ancak şuurumuzu sâf süre (*durée pure*)si hâlinde murakabe etmekle mümkün olabilir. Nitekim Bergson'un iddiası da budur. Murakabemiz ne kadar derin olursa şuur hâllerini de o kadar bozmadan ve sırf keyfiyet olarak yakalayabiliriz. Yalnız dil, kelime ve kavramlarıyla parçalı, soyut gayrişahsi ve pratik bir âlet olduğundan samimî şuur hâllerine ter-

cümanlık etmekten uzaktır. Çünkü şuurun somut hâllerini ancak soyut ve genel olarak ifade edebilir. Hâlbuki samimî şuur hâllerinin her biri emsalsiz ve orijinaldirler. Bunun için ifade edilmeleri ancak teşbihli, istiareli, mecazlı, velhasıl keyfiyetleri duyuracak bir hâle getirebilecek ince ve duygulu bir dil ile mümkündür. Hattâ çok kere bu dil bile yetmediği için “samimîliğin dili yoktur” denir. Nitekim Bergson’un teşbihli, temsilli bir dil kullanması samimî şuur hakkındaki bu görüşünün bir neticesidir.

İKİ “BEN”

Acaba Bergson’un tamamıyla orijinal ve organikleşmesinde orijinal ve muhtar bulduğu şuur, bütün şuurumuz mudur? Hayır. Bergson’a göre şuurumuzun bir kabuk bir de iç tarafı vardır. Kabuk tarafı akıl, zekâ, mantık, ilim tabakasıdır. Bu tabaka madde ve cemiyet hayatlarının pratik şartlarına uymaktan teşekkül etmiştir. Bu kısmın faaliyeti kozalite kanunlarına tamamıyla bağlıdır. Burada hürriyet yok, determinizm vardır. Fakat “iç” tarafa gelince, ki Bergson buna “temel ben” demek olan “moi fondamental” der, burası büsbütün başka mahiyette bir şuurdur.

Kabuk ben, aksiyon, mantık, determinizm gibi kayıtlara bağlı ise, “temel ben” bunun tamamen zıddıdır. Birincisi madde ve cemiyete uymakla katılmış ve şahsilikten çıkarak mekânlaşmış, donmuş, sathi bir “ben” olmuş, dokusu da tamamıyla fikirlerden örülmüştür. Hem de öyle fikirler ki içtimaileşmiş dilde donmuş, aynı zamanda passif ve cansızdırlar. Bergson’un ifadesiyle: “Bu fikirler durgun suların üzerindeki sonbahar yaprakları gibi ruhun üstünde yüzerler.” Canlı fikirlere gelince bunlar daimî bir kaynaşma, mütemadi bir erime ve karşılıklı bir girişme hâlindedirler. İşte “temel ben” in yaşayışı bu tarzda sırlı bir oluşturdur.

HÜRRİYET VE İRADE

Şuurun esasî tamamıyla orijinal bir kaynaşma, muhtar bir organlaşma olunca onun gelecekte alacağı renk ve mahiyet önceden bilinmeyecek demektir. Çünkü daima yeniye, bilinmeyene doğru

giden bir hareket karşısındayız. Şuurun tabîî hareketi daima geleceğe ve yeniliğe gitmek olunca geriye dönme kabil olmayacaktır. Şuurun geriye dönmeyeceğini vakaa Hume da söylemişti. Fakat daima bilinmeyene gittiğini iddia etmemişti. Bu telâkkiye göre geçmiş, gittikçe arkada büyüyerek geriye dönmeğe engel olan bir tepeyi andırır. Yararlı bir müracaat hazinesi olmakla beraber aynı zamanda büyük bir yük olur. Fazla olarak geçmiş her gün, her saat “temel ben”in hür oluşlarından gelen yeni bir yük kazanmaktadır. O hâlde gelecekte ne düşünüp ne yapacağımızı bilemeyeceğimiz gibi, yalnız geçmişe bakmakla da hâli göremeyeceğiz. Çünkü her lâhzasında büyüyen bir geçmişin ne hâlimize bir ayna olmasına ne de geleceği göstermesine imkân yoktur. Önceden görmek mümkün olmayınca iradede de determinizm olmayacak demektir.

Bergson, bu tarzdaki düşüncesiyle şuurumuzun geleceği hakkında önceden görmenin imkânsızlığını iddia ve iradede determinizmi inkâr ve binnetice hürriyeti tasdik ediyor demektir. Zaten hürriyeti inkâr edenler, ruhun mahiyetini durgun düşünenler, ruh hâllerini “eşya” gibi tasavvur edenlerdir. Bunlara bakılırsa fikirlerimizle duygularımız sanki hiç *tekevvün* etmeyen “olmuş bitmiş” şeylerdir. Zihincilerimizin iradeyi açıklamaları, hep bildiğimiz “beylik” bir açıklamadır. Yalnız bu tarzda bir iradenin gerçekte aslı esası yoktur. Bu beylik açıklamaya göre hürriyet veya irade, iki hareket dürtüsünden birini seçmekte belirir. Meselâ (b) ruh olsun ve bunun (c) ve (d) gibi iki hareket dürtüsü bulunsun. Şimdi burada âdeta birbirinden ayrı üç “şey” tasarlanıyor ve bunlar birbirleriyle hiç kaynaşmıyormuş gibi düşünülüyor. Yalnız iki hareket dürtüsünün ruh üzerinde, yani (d) ile (c) nin (b) üzerinde bir cazibesi olduğu kabul ve aynı zamanda seçme fiili esnasında bu üç şeyin daima kendi kendilerinin aynı kaldıkları ve hiç değişmedikleri mülâhaza olunuyor. Şimdi “ben”in belli bir zaman içinde bu hareket dürtülerinden birini tercih etmeye niçin ve nasıl karar verdiğini bilmem anlayabilecek miyiz? Şayet “ben”

karar verebiliyorsa bunu muhakeme ve teemmüle hacet kalmadan da verebilirdi. Çünkü hareket dürtüleri, yani (d) ve (c), eğer karar vermek için geçen zamanda hiçbir değişikliğe uğramıyorlarsa kendimizle danışmaya⁴ hiç hacet yoktu.

İradeyi daha âmiyane açıklayanlar ruhu bir teraziye, hareket dürtülerini terazinin kefelerine konulan dirhemlere benzetirler. Bunlara göre irade işi ağır basan tarafta husule gelen pasif bir harekettir.

Hâlbuki gerçek hürriyet ve gerçek irade hiç de böyle değildir. Evvelâ hareket dürtüsü dediğimiz şeyler ya imajlarla fikirler veya duygulardır. Bunlar ise “ben”in dışında şeyler değildir. “Ben”, ne şekilde olursa olsun bir hareket dürtüsü ile birleşti mi artık hareket dürtüsünün görülmesinden evvelki “ben” değildir. Çünkü bu hareket dürtüsü “ben”e kendi rengini vermiştir. Daha sonra buna zıt bir hareket dürtüsü belirince bu da ruha yeni bir renk katarak sonunda büsbütün yeni ve başka bir ruh durumu doğmuştur. Kaldı ki, değişme burada da bitmez. Daimî bir oluş hâlinde bulunan “temel ben” kabuk “ben”in bu yeni durumunu bir de kendi dehlizlerinde haberimiz olmadan yeni bir oluş ve değişişe daha uğratar ki işte asıl karar dediğimiz şey bu son değişişin şuurlu yüzüne çıkmasından başka bir şey değildir.

Şimdi bu ince tahlile bakılırsa irade fiilinden ne hareket dürtülerine doğru giden bir “ben” ne de “ben”e doğru gelen hareket dürtüleri vardır. Belki evvelâ bir oluş ameliyesi ve bu sırada şuurun renk ve keyfiyetinin değişiş görölür. O hâlde iradede görülen faaliyet, bir kemiyet ve mekân hareketi olmayıp sadece *bir keyfiyet* ve zaman değişişidir.

4 Zihincilere göre istişare, “ben” ile hareket dürtüleri arasında bir gidip gelme, yani mekânda bir mesafe almadır. Hâlbuki Bergson’a göre “ben” ile hareket dürtülerinin birbirleriyle daimî bir kaynaşma ve yenileşmesi hâlidir. Bu takdirde danışma, fikirlerle “ben” arasında dama taşları tarzında garip bir gidip gelme değil, dinamik bir ilerleyiş ve yepyeni bir oluşturm.

Nihayet, Bergson'un anladığı irade ne deterministlerin, -yani iradenin fizik sebeplerle açıklanabileceğini iddia edenlerin- tasarladıkları zaruret iradesidir ne de soyut hürriyetçilerin tasavvur ettikleri iki sabit hareket dürtüsü arasındaki muhtar bir seçme iradesidir. *Bergson'un iradesinde akıl ve zekânın basiret ve hesabiyle tâyin olunamayan, mihanikî hareketlere irca edilemeyen tam bir karakter ve bir şahsiyet vardır.*⁵

Bu takdirde ihtiyari fiil, yani irade-i cüz'îye "ben" in kendinden ayrı ve uzak iki hareket dürtüsünden birine sarkması gibi mihanikî ve geometrik bir mesafe kat'ı olmayıp bir ilerleyiş, bir oluş, yani süre'dir. O hâlde her irade fiili, ruhun şuurlu hâle gelmiş bir ilerleme merhalesidir denebilir. Artık "irade-i cüz'îye" denince behemehâl şuur hâllerinin zamandaki gelişmesi anlaşılmalıdır. Bu gelişme, mekânî olmayıp hayati dinamik ve keyfiyet olduğundan husul bulmazdan önce keşif ve tâyin edilemez.

Yalnız bu hürriyetimiz mutlak değildir. Çünkü "ben" in hür bir içinden başka determinizme bağlı bir de kabuğu vardır. Şuurun zekâ dediğimiz donmuş kabuğu madde ve cemiyet ile temastan husule gelmiştir, bunun için yalnız zekâmızla kaldığımız zaman hiç hür değiliz. Şu kadar var ki bizim sahici şahsiyetimizi yapan zekâ olmadığı için hürriyeti zekâda değil, "temel ben" de aramak lâzımdır. Nitekim "temel ben" denilen şuurun bu iç tarafına madde ve determinizm nüfuz edememiştir. Tamamiyle hür olan, madde ve mekânla ilgisi olmayan da şuurumuzun işte bu kısmıdır. O hâlde sahici şahsiyetle ve bütün ruhumuzu katmak suretiyle verdiğimiz

- 5 Bergson'un irade hakkındaki görüşünü iyice kavramak için madde âlemindeki determinizm ile ruh âlemindeki determinizmi birbirlerinin aynı tutmadığını hatırlamak lâzımdır. Bu feylesof madde alanında mazinin hâli hem hazırladığını hem de sebebini tâyin ettiğini kabul ediyorsa da ruhta bunu kabul etmiyor. Ruhi olaylardaki illiyet kanunu da determinizm değil, imkân ve hürriyettir, diyor. Burada geçmiş, hâli hazırlar, fakat sebebini tâyin etmez, yani hâl, geçmiş saklamakla beraber bir de kendine göre değiştirip yenileştirir ki bu suretle ruh, illiyetini kendi yaratıyor demektir.

kararlarda yalnız zekâmızın determinizm ve zaruretleri hüküm sürmüş değildir. Nitekim ruhun derinlerinden gelen samimî hareketlerimiz tamamiyle hür ve şuursuz oluşların ifadelerinden başka bir şey değildir. Bir de hakiki merhametlerimizi, aşk ve ihtiraslarımızı, iman, inanç ve zevklerimizi, estetik duygularımızı derinleştirelim -ki en hür fiillerimizdir- bunları akıl, mantık ve madde âlemindeki determinizm ve zaruret çerçevelerine sığdırmaktan âciz kalırız. Bu sebepten karakterimizin samimî bir ifadesi olmayan fiillerimizde hürriyetin de bulunmadığına şüphe yoktur. Şahsiyet sahibi denebilecek kimseler de ancak karakterlerinin hakiki tercümanı olanlardır.

Şimdi, doğrusu aranırsa, “hür ve iradi fiillerimiz nadirdir” demek zorundayız. Çünkü hayatta hür fiillere çok zamanlar lüzum yoktur. Çoğu maddi ve çıkarlı ilgiler içinde geçen bir ömürde determinizm kanunlarıyla kurulmuş otomat fiillere sarmak zorundayız. Yukarda arz ettiğim bütün bir şahsiyet ve bütün bir ruhtan kopan hür iradelerimizden başka hürriyet hayatını bir de “rüya” ve “hülya”larımızda yaşarız. Hakiki iradeyi anlamak için mühim karar anlarında istihareye yatılması, bu bakıma göre, çok kolay anlaşılır. Şimdi hür bir ruhun ifadelerine tercüman olan şefkat, merhamet, ümit, emel, ülkü, inanç, iman, aşk, rüya, hülya gibi iradeler hep kendi hürriyetleri ile teşekkül ediyor.

Kısaca söylersek hürriyet dâvasının bütün zorluğu ve hattâ kendisi hakiki zamanın, “temel ben”in oluş hâli bilinmemek dolayısıyla şuurun eşya gibi sabit ve katı cevherlerden yapılmış bir halita gibi sanılmasından ileri gelmiştir. Hürriyet ve iradeyi tanımlamak teşebbüsü de aynı kuruntunun bir neticesidir. Henüz bitmeyen, daima olmakta ve durmadan meçhule giden bir hürriyet nasıl tarif olunabilir?

Hürriyet, somut ve “temel ben”in, yarattığı fiillerle olan bir münasebetinden ibarettir. Hesap ve basiretle tâyin edilmeyen bu fiiller bircinsten olmayan daimî oluşlardır. Hür fiillerin hepsi ancak bir kere olur ve bir daha tekerrür etmez. Bunun için eşya, yani

tekerrür eden madde olayları tahlil ve tarif olunabilirse de ilerleme, oluş, süre demek olan hürriyet tahlil olunamaz. İstikrar bulmamış şeyler nasıl hesap olunabilir ki hesabın imkânı eşyanın istikrar hâlinde bulunması gibi esaslı bir şarta bağlıdır. Hâlbuki temel “ben”in hayatı bir atalet ve durgunluk hâli değildir, kendiliğinden gelen daimî bir oluşturmaktır. Hürriyet ve iradelerimizin ancak geçmişî determinizm altına alınabilir. Çünkü bunlar maddeleşmiş, sükûn ve istikrar bulmuş şeyler olduğundan bütün eşya gibi tarif ve tâyin olunabilirler. Kısası şu ki, hür fiiller samimîlik ve şahsiyetimizden ancak bir defa sâdır olanlardır. Asıl sevilecek fiillerimiz de bunlar olacak ki feylesof: “İki defa olmayan her şeyi seviniz” diyor.

Bergson’un ilk eseri ve felsefî mezhebinin temelleri burada bitiyor. Bu felsefenin daha sonra bütün realistlerde ne suretle geliştirildiği feylesofun diğer eserlerinde görülür.

RUH VE BEDEN

Bergson, “ben”i, yani ruh faaliyetinin sathî ve derin taraflarını bir ruhiyatçı gibi teşrih ve tavsif ettikten sonra onun çevresi ile olan münasebetine de geçeceği tabîdir.

Sadece “ben”i bilmek bütün realiteleri bilmeğe elbette yetmez. Sadece şuuru kabul edip diğer bütün şeyleri bunun içinde vehmetmek de Bergson’dan beklenemez. Bütün tabîî insanlar gibi Bergson da “ben”in idrak olunmaz, icazlı ve tek başına bir realite gibi boşlukta asılı olmayacağını düşünür. Onun için düşüncelerini bu raddeye getiren bir feylesofun “ben”de kalmayıp dış âleme geçmek zorunu duyacağı aşîkârdır. Nitekim bu yolda da zihincilerin bazı vehimlerini görmüş ve bunları ortadan kaldırmağa *Madde ve Hâfıza*⁶ adlı eserini tahsis etmiştir. Bu eser ruhun madde

6 Müellif bu eserinin nasıl doğduğunu, 1901 senesinin günlerinden birinde “Fransız Felsefe Cemiyeti”nde şöyle anlatıyor: “Bundan on iki yıl önce kendi kendime şöyle bir mesele yaptım ve sordum: Acaba bugünün *physiologie*’si maddilik ile mânevîlik, yani beden ile ruh arasındaki eski münasebat meselesi hakkında hiçbir tarafı tutmak istemeyen ve bu bapta fikir teorilerinin hepsini unutmak ve hattâ

ile münasebetlerini incelemek ve derinleştirmek için yazılmıştır.

Burada artık ruhiyattan çıkarak metafiziğin en genel meselelerine girmek icap ediyor.

Bergson'a göre *madde ile ruhun münasebeti hâfıza ile beyin münasebeti meselesidir*. Dâva bu şekle girince şu üç sorguya cevap vermek ister: Madde nedir? Ruh, maddeden farklı bir şey midir? Ruh ile maddenin birleşmesi ne mahiyettedir?

Bergson, bu sorguların cevaplarını verebilmek için yedi yıl çalıştıktan sonra yazdığı eser ilk eserin zaruri bir devamı olmuştur. Bu itibarla buradaki telâkkilerin yukarıda gördüğümüz şuur telâkkileriyle sıkı bir ilişkisi vardır. Bergson, şuurda iki “ben” kabul ettiği gibi hâfızada da “otomat hâfıza” ve “binefsihi hâfıza” olmak üzere iki türlü hâfıza kabul eder.

Tafsilâta girişmezden önce Bergson'un bu yönde sarf ettiği emekle yaptığı hizmeti hatırlamak lâzımdır. *Madde ve Hâfıza* eseri Bergson'un diğer eserlerinden halkça en geç ve güç anlaşılanıdır. Buna karşılık yüksek ilim meselelerinde ihtisası olan düşünürler arasında büyük bir teveccüh kazandıktan başka yeni bir fikir hareketi uyandırmıştır. Meselâ William James gibi seçkin bir düşünür Bergson'la bu eser dolayısıyla ilgileniyor, kendisine yazdığı mektupta “Kopernikvari bir inkılâp” yaptığını tebşir ediyor. Filvaki

sadece olgu ve müşahedelere dayanan ilim hükümlerini bile tamamiyle ihmal etmek kararında bulunan bir adama acaba ne öğretiyor? Bunun üzerine okumaya koyulduktan sonra pek çabuk gördüm ki meselenin şimdilik halli ve hattâ açık ve belli bir düsturla ifadesi keyfiyetin ancak hâfıza hudutlarında incelenmesiyle mümkün olabilecektir. Hâfizayı incelerken de aynı ihtiyacı duydum, yani bunu da meselenin şimdilik çözülmesine yarayacak bir daire içinde incelemekliğim icap ettiğini anladım. Böylelikle kelimelerin hâfızasına dayandım ve yine gördüm ki bu inceleme dairesi bile pek geniştir; asıl aranan cihet, yani meseleyi açıkça çözmeye yarayacak nokta kelimelerin sesleri hâfızasıdır. Bu hâfızanın kayboluşuna ait incelemelere başvurduğumda bunların da pek çok olduklarını gördüm. Tam beş yıl bunların içinden çıkmağa uğraştıktan sonra neticede şuna vardım: Ruh olgusu ile beyin arasındaki münasebet, felsefenin şimdiye kadar bize vermiş olduğu kavramlara hiç uymuyor.

bu eserde bir fikir kurucusundan ziyade bir âlim kudreti görülür. Bunun için *Madde ve Hâfıza* ilmî araştırmaları yeni yönlerle götüren pek ciddî bir ilim eseri sırasına geçiyor. Bergson, ruh olayları ile fizik olaylar arasındaki eski felsefi meseleyi kurcalarken her şeyden önce bu meselenin, Descartes'ın bıraktığı noktadan hemen hiç ileri gitmemiş olduğunu görüyor. Çünkü ruh ile beden münasebeti on yedinci asırdan beri gelip geçen feylesoflar tarafından hep soyut olarak düşünülmüş, olgulara dayanan bir çözme yapmağa kimse yeltenmemiştir. Âlimler de haberleri olmadan Descartes'ın hipotezine kelime hâfızasında teslim olmakla kalmışlardır. Bergson ise birçok inceleme ve araştırmalardan sonra meselenin bütün ruh ve zorluğunun hafıza ve bilhassa kelime hâfızasında olduğunu görüyor. Bunun için ömrünün beş yılını muhtelif *aphasie* olguları hakkındaki ilmî müşahedelerin inceleme ve tettebbuuna hasrettikten sonra şuurla beyin arasındaki münasebetlerin, şimdiye kadar gelip geçmiş felsefi telâkkilerden hiçbirine uymayan neticelere vardığını görüyor.

Bergson'a gelinceye kadar ruh ile beden arasındaki münasebet doktrininin en baskın ve hattâ âlimler tarafından bir nas gibi kabul olunan şekli muvazilik (*parallélisme*) teorisi idi. Bu teoriye göre ruh ile beden, yani ruh olaylarıyla fizyolojik olaylar arasında tam bir muvazilik ve kesin bir karmaşıklık vardır. Ruh olaylarıyla fizyolojik olaylar aynı şeyin başka dillerle olan iki tercümesinden ibarettir.

Bergson, âdeta ilmî bir nas hâline gelmiş olan bu felsefi teoriden ayrılmış ve hattâ onu inkâr etmiş denebilecek bir hüküm vermekle birçok âlim ve feylesoflarda taassup kadar şiddetli bir küskünlük uyandırmıştır. Çünkü *fizyoloji* ilmi bütün ruh olaylarını beynin bir *fonksiyon*'undan ibaret görüyordu. Bergson ise beyni, dış âleminden gelen hareketleri sınırlar vasıtasıyla durduran veya beden münasebeti nahiyeleten bir telefon merkezi olarak gösterir, vazifesini de maddenin hareketlerine yol veren, veya bu yolu kapayan, aldığına hiçbir şey katmayan sadece bir hareket merkezi olarak görür.⁷

7 “Ruh ve beden” konferansında bu cihetler hayli tafsîlâtla açıklanmıştır. Bakınız: Bergson, M. Ş. (Halit kütüphanesi).

Omurilik nasıl otomat fiillerin bir organı ise beyin de bundan farklı bir cihaz değildir. Ruhun yerini beyinde sananlar hükümlerini tetkiksiz vermişlerdir. Beyin kabiliyeti dış âlemin hareketlerine karşı vücudumuzu hareketlerle intibak ettirmekten ibarettir. Sinir sistemi, organik bir madde olmak itibarıyla, dışardaki maddi şeylerin hareketleriyle taharrüş eder ve bunları hücreleri vasıtasıyla beyne ve buradan da muhtelif hareket azalarına iletmek iktidarlarını haizdir. Fakat “hayal” ve “hâtıra” gibi maddi olmayan sübjektif hâlleri yaratamaz. Madde âleminin bir parçası olan beyinde, bütün âlemin hayal ve hâtıralarını toplayıp aksettirebilecek bir iktidar tasarlamak parçada bütünü bulunabileceğine inanmak olur. Bununla beraber, Bergson, daima olduğu gibi, burada da mantıki bir tenkidle yetsinmekten ziyade hâfıza hakkında ilmî müşahedelerin verdiği neticelere önem verir, meseleyi de bunlara göre çözmeyi tercih eder. Bunun için son sözü hâfıza olaylarını bütün çıplaklığı ile gösteren hâfıza ve hele aphasie hastalıklarına söyler. Ezcümle bu husustaki incelemelerinin sonunda verdiği hüküm şudur: Beynin zedelenme veya hastalanması dolayısıyla duran ve bozukluğa uğrayan yalnız hareketlerdir, hâtıralar bu bozukluktan aslâ müteessir olmazlar.

O hâlde Bergson, tasavvur ettiği bu inorganik hayal ve hâtıraları acaba nasıl açıklıyor?.. Başka bir deyimle, beyin yalnız bir taharrüş ve hareket organı ise eşya hakkındaki bilgilere nasıl sahip oluyoruz?.. Fizik ilimlerin verdikleri bilgilere bakılırsa kâinatın bütün eczası birbirlerine karşılıklı tesir ettiklerini idrak ediyor demektir. Nitekim Leibniz: “Her monad, kâinatın bir aynasıdır” demişti.

Maddi eczanın idraklerinde, yani karşılıklı tesirlerinde birikmeyerek mütemadiyen geçip giden veya tarafsız bir hâlde gelen bir duygu vardır. Cisimlerin istikrar ve denklik hâlinde kalmaları bu sebeptendir. Şeffaf cisimler hayalleri hıfzetsinmeyip nasıl sadece geçiriyorlarsa maddi eczanın duyuları da bu tarzdadır. Nitekim Bergson: “Maddenin idraki, olanca cisimlerin bütün tesirlerini her

noktadan almaktır” der. O hâlde organik cisimlerin ve hele insanın idraki ne çeşittir?.. Bergson’a kalırsa bu idrak, seçici bir idraktır. Bedenimizin bütün sathiyle idrak ettiğimiz şeyler arasında daha duygu organlarından başlayarak bizi ancak doğrudan doğruya ilgilendiren ve kendilerine karşı fiilen intibak etmek mümkün olan şeylere çevrilmiş bir seçme vardır. Hattâ bunlardan bile birçok öteberiler bırakılarak ancak pratik hayatı ilgilendirenler seçilir. Beyin, organik bir madde olmak itibariyle inorganik maddeler gibi idraklere yalnız geçit yeri olmakla kalmaz, aynı zamanda maddeden gelen hareketlerden vaziyetin pratik intibaklarına doğrudan doğruya faydalı ve lâzım olanları seçip ayıran bir seçme ve ayırma organıdır. Hattâ beynin tekâmül etmesiyle seçme kabiliyeti önceden tâyin edilemeyecek kadar karışıklık peyda ederek artar. O hâlde bir organizma olan beyin, dış şeylerin harekât tembihlerini bir ayna veya fonograf plâğı gibi aynıyle zapt etmedikten başka, şeffaf cisimlerde olduğu gibi, bu hareketlerin gelip geçmelerine de kayıtsız kalmaz. Beyin, idraklerimizden ancak fiile elverişli olanları durdurur: Bunlara “imajlar” yahut “hayaller” diyoruz. O hâlde imajlar dış âleme tamamiyle uygun hayaller değil, ancak bunların aksiyon amacı ile seçilmiş birkaç çizgisi, birkaç hareketidir. Demek ki şuur yahut “ben” dediğimiz şey dış âlemden ayrılarak yavaş yavaş teşekkül ediyor.

Öyleyse “ben” dış âlemin aynı veya aynası olmadığı gibi dış âlem de “ben”in aynı değildir. “Ben” yahut şuur, kendi âlemini yavaş yavaş kendi yaratır. Nitekim çocuk ruhunun teşekkülü bu iddianın doğruluğunu teyit etmektedir. Hattâ çocukların “ben” ve “sen” şuurunu kendilerini ancak yavaş yavaş dış âlemden ayırmağa başladıktan sonra idrak ettiklerine bakılırsa “ben” şuurunun anadan doğma olmayıp kazanılmış olduğu anlaşılır.

HÂFIZA

O hâlde “ben” şuuru nasıl kazanılıyor?.. Bergson buna cevap olarak “hâfıza” ile diyor. Feylesofun burada hâfıza hakkındaki telâkkileri

“ben” yahut “şuur” hakkındaki görüşünü tamamlar. Geçmişin arkamızda nasıl durmadan ve geri dönmesine imkân olmadan toplandığını yukarıda görmüştük. Burada da Bergson’un geçmişi hatırlamayı nasıl anladığını göreceğiz. Bergson, hâfıza muhtevalarının beyinde kazılmış belirsiz, itibari birtakım izler olmasını bir türlü kabul etmez. Onca hâfıza, bütün geçmişimizi tamamiyle saklayan bir realitedir. Yalnız bu realite bizde kuvve hâlinde ve şuursuz olarak her vakit mevcuttur. Düşünür olmaktan önce hareket eder pratik bir varlık olduğumuz ve daima geleceğe, ileriye baktığımız için her an hâfızamıza başvurmak zorunda değiliz.

İleriye bakan fiillerimizin dikkatini idare etmek için de seçici bir “ben”imiz ve bunun icra âleti olan bir beynimiz vardır. Bu kabuk “ben”in otomatlaşmış pratik intibakların hareketlerini ihtiva eden sadece “otomat” bir hafızası vardır. Asıl hâfıza, yani kendi kendine çalışan “hür hâfıza” ise bu “ben”in arkasındadır, haberimiz olmadan aldığımız bilkuvve duygu ve idraklerden taazzuv eder. Sâf düşünce ve nazari bilgiler işte bu hâfızanın eserleridir.

Şimdi bu hâfızadan istifademiz nasıl oluyor?⁸ Geçmiş hatırlamak için geriye dönmek hâfızada mümkün değildir. Hâldeki şuurumuz hâlliğini muhafaza etmek şartıyla evvelki şuur hâllerine aslâ dönemez, çünkü daima büyümek suretiyle geleceğe akan şuur, kaynağı olan geçmişe aslâ dönmeyen bir nehri andırır. O hâlde, hâldeki “ben”, hatırlamak istediği olguları şuura getirmek için geçmişe dönemeyecektir. Aksine olarak geçmiş, ruhi hayatımızda teşkil ettiği tepelerin tabî meyillerinden kaymak suretiyle hâldeki “ben”e kendiliğinden gelecektir. Geçmişimizi pratik

8 Bu hâfıza kuvve hâlinde her vakit mevcuttur. Fakat şuura filen müdahalesi ancak lüzum anlarında olur, başka zamanlarda şuur tarafından kullanılmayıp kendi kendine tekevvün eden gizli bir hayat yaşar. İç hayatı, düşünce zevki, yaratma temayülü olmayanlar için bu hâfıza bir yükür. Böyleleri mümkün olduğu kadar mazisiz ve mihanikî yaşamak isterler. Hele sırf pratik ve görenek hayatiyle uğrulanmış olanlar bu hafızalarını kullanmaya kullanmaya büsbütün körletmişlerdir.

“ben”in arkasında gittikçe büyüyüp yükselen halkalar gibi düşünür ve bu halkaların yalnız bir noktada hâl ile temasa geldiklerini tasavvur edersek bu halkalardan en küçüğü hâlin pratik ilgilerine en yakın hâtıralar ise daha büyüğü daha uzak hâtıralar, bundan büyüğü de en faydasız ve en eski hâtıralardır. En büyük ve geniş halka bütün hâtıralarımızı toplamak, dolayısıyla fiilen en faydasız ve en az işe yarayandır. Bu hâller kemiyet itibariyle farklı iseler de keyfiyet itibariyle hepsi de bütün geçmişimizi taşırlar. Yalnız dikkat etmeli ki bu halka teşbihi hakiki ve mekânî bir temsil olmayıp ancak şahsiyetimizin genişleme ve gerilme imkânını gösteren bir semboldür. Hatırlama deyince hâtıraları piyango torbasından masura çeker gibi çıkarttığımız anlaşılmasın, böyle olsaydı bunca hâtıralar mahşeri içinden istediğimizi bulup çıkarmak için son derece talihli olmamız lâzımdır. Hatırlama, geçmişin lâzım oldukça kendiliğinden gelip hâl ile kaynaşmasından ibarettir. Daha doğrusu Bergson’un dinamik ve realite hâlinde iddia ettiği “hür hâfıza”, karakterden başka bir şey değildir. Bu sebepten feylesof, *ruhun madde ile münasebeti meselesini madde ile beynin değil, madde ile hâfıza veya karakterin bir münasebeti gibi görür. Beyin, inorganik madde ile sâf ruh olan hâfıza veya şahsiyetimiz arasındaki pratik intibakların sağlam bir seçme âleti, bir ıstıfa cihazıdır.* Bu cihaz uykuda faaliyeti paydos ettiği için hür hâfıza şuura serbestçe girerek “rüya” dediğimiz olay zuhur etmektedir. Bu itibarla rüyalar iş ve fayda ilgisinden kurtulmuş halis bir düşünce yahut karakterimizin hasbi bir belirtisidir. Kısası, Bergson bir “duyu idraki”, bir de hafızanın yardımıyla husule gelip karakterimizin iştirakini gerektiren bir “sâf idrak” kabul ederek bunları birbirinden ayırır. Hür hâfızanın katılmadığı idrakler, alışkanlık ve tekrardan gelen birtakım hareki tepkilerdir. Bunları tanımak, şuurla ayırmak, daha doğrusu düşünüp anlamak iktidarını veren hâfıza: *hür hâfıza, yani bütün geçmişimizdir. Bunun için düşünme, geçmişten hâle ve hâlden geleceğe doğru uzayan bir oluşturma diyebiliriz.* Hakikatte unutmaların sebebi

maddiliğin engelleridir. Nitekim maddi ilgilerden uzaklaştığımız nispette geçmişten, dinamik hâfızadan, karakterden faydalanırız. Sanat adamlarının karakter tipleri yaratabilmeleri, duygularını çoğu rüya ve hülya hayatı içinde geçirmelerindendir. Bunlarda hâlin pratik icaplarına karşı görülen sürekli dalgınlık bir şahsiyet hayatı yaşamakta olduklarını açıkça gösterir. Pratik idrakler ise dinamik hâfızadan pek az istifade ederler. Nazariyatçılar, sanat adamları, mucit ve kâşifler bütün karakter ve bütün geçmişleriyle çalışanlardır. Hâlbuki pratik adamlar otomat bir tekrar ve alışkanlık makinesi gibidirler. Bütün şahsiyetleriyle çalışmalarda hâkim olan, gizli ve içsel bir faaliyettir, bu itibarla ruh hayatları âdetâ içgüdü faaliyetlerini andırır. Halkın olağanüstü gördüğü bu çeşit şahsiyetlere verilen “meczip”, “mazanne”, hattâ “deli” lâkapları bütün karakterleriyle yaşayanları pratik faallerden ayırmak için fark edilmeden bulunmuş tâbirler olsa gerektir. Bittabi faaliyetlerin de türlü şekil ve mahiyette olanları vardır. Meselâ rüya ve hülyalardan başlayarak estetik ve ihtirai faaliyetlere çıkan şekillerden başka deliliğin muhtelif nevilerinde görülen marazi şekilleri de vardır. Şuurun vazifesi dinamik hafızanın müphem ve taşkın verilerini ceht sarfiyle ayıklayıp pratikleştirmektir. Rüyalardan uyandığımız zaman gördüğümüz şeylerin birçoklarını çıkarmış olmamız şuurun işe ve hâlin gereklerine uymak zorundandır, yoksa bunların bir hakikat olmamalarından değildir. Rüyaları dokuyan unsurlar da hiç şüphe yok ki yoktan vücuda gelmemişlerdir. Bunların hepsi geçmişimizden, dinamik hâfızamızdaki hayallerden örülmüşlerdir.

Kıyası, zihin hayatı beynin eseri değildir; bunun arkasında kuvve hâlinde daima mevcut ve içten dışa doğru çıkmağa hazır, faaliyetlerinde hür ve fırsatlar gözeten dinamik bir hâfızanın işidir. Beyin hâdiselerinden aşkın ve taşkın olan da işte bu hâfızadır. O hâlde ruh ile beyin arasında eşitlik ancak “duyusal-hareki” reaksiyonlarda vardır. Çünkü beyin, reaksiyonlar dışındaki yüksek, karışık, derin zihin hayatını ne ihtiva edebilir ne de doğurabilir. Bu

takdirde Bergson, madde ile ruhun münasebetinde ne “maddeci” ne “idealist” ne de ruhu basit ve mükemmel bir cevher sayan eski bir “spritüalist”tir. Bu feylesofun anladığı ruh, kendi kendini kısmen determinizm ve daha çok hürriyet dairesinde yavaş yavaş yaratan ve daima içten dışa doğru gerilme ve genişleme suretiyle haricileşmeğe doğru giden dinamik bir oluş, geçmişten hâle ve hâlden geleceğe giden kesiksiz ve geriye dönmez bir oluş, yaratıcı bir tekâmüldür.

“Beyin”, ne düşünce, ne duygu ne de şuur organıdır. Beynin vazifesi bütün bunların realite âlemiyle temasta bulunmasına hizmet eden, hâlin zaruretlerine uymağa vasıta olan bir âlettir. Bergson bu iddiasının delilini delilik olaylarında gösterir. Delilik, realitelerin içindeyken dışındaymış gibi düşünüp muhakeme etmekten başka bir şey değildir. Delilik ile rüya arasındaki akrabalık herkesin gözüne ilişmiştir. Delilik, beynin zehirlenmesinden ileri gelir. Delilikte zedelenen şu veya bu hâtıra değildir, beynin intibak vazifesini yapamayacak kadar baştanbaşa zehirlenmesidir. Deliler hâtıralarını işte bu sebepten pekâlâ muhafaza edebilirler. Başlıca kusurları realitelerle hâlin pratik iktizalarına intibak edememektir. Nitekim deliliklerin baş dönmeleri ve muvazenesizliklerle başlaması dikkate şayandır, hâtıralarına bir şey olmadığı hâlde dış şeyleri artık göremez olurlar. Deliliğin ayrımı realite ve hâl duygularını kaybetmek olduğuna göre burada zedelenen yalnız beyindir denebilir.⁹

Bergson, ilk eserinde ruh hayatını tahlil ve mahiyetini tâyin etmekle her feylesofun kendi kendine sorduğu “Ben neyim?” sorusuna cevap verir. İkinci eseri olan *Madde ve Hâfıza*’da kendini tanımış bir adam olarak bir ikinci sorguya geçer: “O hâlde benimle kâinat arasındaki münasebet nedir?” diye sorar ve bunun için de evvelâ maddenin mahiyetini derinleştirdikten sonra madde ile ruh

9 Bu hususta daha geniş malûmat “Ruh ve beden” konferansındadır. Bakınız: Bergson, Mustafa Şekip (Halit Kütüphanesi).

arasındaki münasebetin ne olabileceğini gösterir. Fakat bir feylesof için yalnız bu iki sorguya cevap vermek yetmez. Bir de: “Kâinatın kendisi nedir?” merakını susturmak ister. İşte Bergson üçüncü ana eseri olan *Yaratıcı Tekâmül*’ünde bu sorunun cevabını verir.

Objektif realitelere bakarsak bunların hepsinde maddenin vasıfları yoktur. Bizim dışımızda bir şey daha var ki, ne madde ne de ruh olup organizmlerde görülen *hayat*’tır.¹⁰ Fizik, kimya, geometri ve mekanik ilimlerinin uğraştıkları âlem, gerçek zamanın üzerindeki tesirleri dikkat gözüne alınmayan, daha doğrusu pratik itibarıyla ehemmiyete lâyık olmayacak derecede cüzi olmak haysiyetiyle ihmalinde beis görülmeyen ve bu yüzden nispeten kapalı ve ayrı telâkki edilebilecek olan birtakım varlık sistemleridir. Hâlbuki objektif âlem bu sistemlerden başka bir de, tabîi olarak ferdileşmiş, yani doğan, büyüyen, ihtiyarlayan, ölen, kısaca şuurumuz gibi tekevvün eden sistemler arz etmektedir. Bergson’un “hayat”tan kastettiği mâna da objektif âlemde görülen bu özel belirtilerdir. Feylesofa göre kâinatın mânası bunlardır. Biyoloji’nin “morphologie” kısmını teşkil eden de bu olaylardır ki “tekâmül teorileri” adı altında Lamarcklar, Darwinler, Vriesler tarafından ilmî prensiplerle tetkik ve daha sonra Auguste Comte ve Spencerler tarafından genelleme suretiyle beşeriyete tatbik edilmişti. Bergson, bütün bu âlimlerin ideoloji zihniyetinden ilham alan bir düşünceyle yanlış anlaşılmış “kalp bir tekâmül” kavramı meydana getirdiklerini söyler, sahici tekâmülün ne olduğunu *Yaratıcı Tekâmül* adlı eserinde göstermek ister. Ona göre ilk önce madde ile haşrolarak onun ataletiyle yoğrulan modern ilmin zihniyeti madde mantığını, madde metotlarını, madde kanunlarını biyoloji alanına da aynıyle tatbik ettiğinden tekâmülü de bizzarure mihanikliğin determinizmi içinde kapalı görmüştür. Bu yüzden de somut zaman olan “süre”nin tesirleri hiç gözetilmemiştir. Hâlbuki “zaman”, ya bir

10 Buradaki “hayat” tâbiri ferdî hayat olmayıp genel hayattır.

yaratmadır yahut hiçbir şey değildir. Hayat da esasen zamanın dışlarını daima üzerinde duyan bir realite olduğundan gelişme ve tekâmülünde “önceden keşfolunamayacak şekiller yaratmak” zorundadır. Bunun için tekâmülün gerçek mânası “yaratmak”tır. Yoksa tamamiyle boş ve mânasız bir sözdür.

Görülüyor ki feylesof bu eserinde ilmin hayat hakkındaki son verilerinin bir metafiziğini yapmak ve bu suretle kâinat hakkındaki felsefi düşüncesini tamamlamak istiyor.

Bergson, “Lamarckçılık”, “yeni-Lamarckçılık”, “yeni-Darwinçilik” ve Vries’in “mutationisme” denilen “birden değişmeler” teorisini enikonu inceleyip tenkit ettikten sonra tekâmülde nevileri vücuda getiren istihalelerin ne Darwin’in ıstıfa teorisinde iddia olduğu gibi tesadüf mahsulü küçük değişmelerin toplanması ile, ne Lamarck’ın iddiası ne de Vries’in birden değişme teorisi ile açıklanacak gibi olmadığını söyleyerek: “Hayat, canlılar silsilesinde yetişmiş bir organizma vasıtasıyla bir tohumdan diğerine giden bir cereyan gibi görünüyor” der. Buna göre hayat denilen şey soyut bir kavram değil, bir olgudur ve bu tarzda giden hayat ne mekanizma ile ne de “finalisme” denilen ve bundan bir asır önceki “vitaliste”ler tarafından tasavvur edilen bir “finalizm”le açıklanacak gibi değildir. Başka bir deyimle hayatın şekilden şekle, neviden nev’e geçişi ne zekâ, ne ilim ne de mantıkla keşif ve tâyin olunamaz. Bergson içten geçen ve yaratan bu cereyana *Hayat hamlesi* (*Elan vital*) diyor. Feylesofa göre hayat hamlesi soyut bir kavram veya farazi bir cevher değil, bir realitedir. Bunu misalle ispat etmek için diğer tekâmül teorilerinin bir türlü açıklayamadıkları çok şayan-ı dikkat bir hayat olayını alarak der ki:

Muhtelif tekâmül yolları üzerinde bazı yapı benzerliklerinin bulunması ve ezcümle deniztarağı (*peigne*) denilen yumuşakçanın gözleriyle insan gözü arasında benzerlik bulunması hayat hamlesinin bir birlik dairesinde yaratıcı bir realite olduğunu ispat eder. Bu itibarla hayat hamlesinin ilk ayrımı birliktir. Bir de varlıkların fevkalâde çeşitli olmaları itibarıyla

hayat hamlesinin diğer bir ayrımı daha bulunmak lâzımdır ki o da *üreme* ve *yayılma* hassalarıdır.

Burada denebilir ki hayat hamlesi niçin bütün varlıkları birden-bire, zorsuz ve hürriyetle yaratmadı da türlü tekâmül boylarına ayrıldı, daha doğrusu tekâmül niçin oldu? Bergson'a kalırsa bunun sebebi maddenin hayat hamlesine zıt bir akış içinde bulunmasıdır. Bergson'un deyiimiyle; "Hayat, kendi kendini yapan, madde ise kendi kendini bozan bir aksiyondur. Hayat hamlesi maddeye girmedikçe madde yerinde sayan bir kasırğa gibi" dir. Hayat yahut organizma, maddenin bozulma ve çürümesini geciktiren bir harekettir.

Organizmin güneşteki enerjiyi biriktirmesi hayat hamlesini hürriyetle saçmak, daha doğrusu kâinatda determinizme bağlı maddi sistemler yanında muhtariyete sahip hayati uzviyetler yaratmak içindir.

HAYAT HAMLESİ VE TEKÂMÜL

Hayatı genel olarak bu suretle telâkki eden Bergson tekâmül teorilerindeki bütün hakikatleri inkâr ediyor değildir. Aksine bu teorilerin hepsinde takribî hakikatler vardır. Meselâ hayat hamlesinin madde ile çarpışmasını ve bu yüzden bazı şekiller kazanmasını kabul ettiği için Lamarckçılıkla kısmen uyuyor demektir. Yalnız şu farkla ki tekâmülde finalite ile determinizm olmadığını iddia ve hayat hamlesinin herhâlde hür ve yaratıcı olduğunda ısrar eder.

Bu telâkkiye göre tekâmül ne dışın, ne tesadüfün ne de determinizmin mahsulü olmayıp tamamıyla içten gelen infilâki hareketlerin bir eseridir. Tekâmülün determinizm ile açıklanabilecek cihetleri ancak sathi ve kabuk kısımlarıyla binnispe durgunluk devirleridir.

Aslında basit olan hayat hamlesi acaba sonraları o bitmez tükenmez şekillere nasıl girdi? Tekâmül nasıl oldu? Hayattaki değişimler finalistlerin düşündükleri gibi önceden hazırlanmış bir plânın belirtilerinden ibaret olmadığı gibi mekanik tesirlerin

neticeleri de değildir. “Uzviyetler de şuur gibi daimî bir değişme, kesiksiz bir oluş içindedirler” diyen Bergson yaratıcı tekâmül hakkındaki metafiziğinin prensibini ruhiyattan,¹¹ hüccet ve burhanlarını biyolojiden almıştır. Felsefe tarihine bakılırsa bu tarzda felsefe yapmanın Kant’tan başlayarak Fransa’da, Maine de Biran, Almanya’da Schelling ve Schopenhauerler tarafından temadi ettirildiği görülüyor değildir.

Şu farkla ki bunlardan hiçbirisi Bergson’un eriştiği neticelere varamamışlardır. Fransız feylesofunun bu hususta tuttuğu yol vakaa yeni sayılmazsa da “sezgi” yahut “seziş” usuliyle bulunduğu iddia ettiği neticeler yeni ve kendisinindir. Zaten geçen yüzyılın biyoloji ve ruhiyat alanındaki önemli çalışmaları kuvvetli bir tenkidden süzülüp geçmek için Bergson gibi bir feylesofu aramıyor değildi.

Bergson’a göre zaman, yalnız iç hayatımızın kanunu değil, bütün cihanda geçen, her an tesiri görülen evrensel bir kanundur. “Oluş yahut süre, bütün kâinatta mevcut ve ondan ayrılmaz bir hâldedir.” Hakiki zaman, kâinatı olduğu gibi aslâ bırakmaz. Çünkü “o, eşyayı kemiren, üzerinde dişlerini bırakan bir hamledir”. Tekâmül, geçmişin hâlde devamıdır. Dünya tekâmül ederken bütün geçmişini hatırlıyor demektir. Hayat, geçmişini daima geleceğe çevirerek kullanır. Ruh hayatı gibi organik hayat da kesiksiz, devamlı, fakat duyulmaz bir ilerleme içindedir. Şuurda olduğu gibi hayatın oluşlarında da tekrarlanmış, geriye dönüş yoktur. Şuurun gelecekteki hâlleri önceden keşfolunamadığı gibi hayatınkiler de böyledir. Hayat durmadan yeni şekiller, yeni

11 Burada Bergson’un ruhiyat ve metafiziği nasıl anladığını bilmek lâzımdır. Bu feylesofa göre ruhiyat, ruhun pratik için faydalı olan fonksiyonlarının incelenmesidir. Metafizik, ruhun pratik ve faydalı faaliyetleri yerine munhasıran yaratıcı kudretinin yakalanması için sarf olunan bir cehittir. Ona göre laboratuvar tecrübeleri bu iki hayat safhasını, ameli ve nazari hayat aralarındaki açıklığı günden güne daha iyi takdir etmektedir. Bu itibarla yeni metafiziğin müspet bir ilim haysiyetini haiz olabileceği mezkûr tecrübeler sayesinde tebarüz etmektedir.

neviler yaratan bir hamledir. *Bunun için hayatta tekâmül yaratıcılıktan başka bir şey değildir.*

Yalnız bu yaratmalar indî değildir. Öyleyse hangi kanuna bağlıdır? Başka bir deyimle tekâmülün kanunları var mıdır? Bergson'a göre "hayatın yani tekâmülün herhangi bir canlıya aynı ile tatbik edilebilecek evrensel hiçbir kanunu yoktur. Yalnız bilinen ve genel olan birtakım yönler vardır ki hayat hamlesi cinsleri bu yönlerde saçmıştır. Tekâmül teorileri içinde Bergson'un telâkkisine en yakın olanı bu bakımdan "Lamarckçılıktır". Çünkü Lamarck: "Canlılarda organlarını kullanıp kullanmamak vasıtalarıyla kendi kendilerini çeşitlendirmek ve böylece kazanılmış farkları gelecek nesillere geçirmek iktidarı bulunduğunu" kabul eder. O hâlde, cinsler müstesna olmak üzere, nevilerdeki ayrılık ne tesadüfi ne de indîdir. Aksine olarak "içinde yaşamağa mecbur olunan şartlara uymanın sağlanması için sarf olunan cihetlerin bir neticesidir". O hâlde Bergson hayat hamlesinin yaratmalarında mutlak bir hüviyet iddia etmeyip muhit ile maddi şartların mukavemetlerine karşı çabalamak olduğunu söylemekle bugünün yeni Lamarckçıları ile de bir noktada uyumaktadır. Nitekim bunlar hakkında: "Yeni Lamarckçılar tekâmüle ruhi bir prensibi zaruri saymakla beraber bugünün tekâmülcüleri arasında bu mahiyette bir prensibi kabul etmeğe en elverişli olanlar da bunlardır" der. Fakat hayatın tekâmülü telâkkisinde her iki Lamarckçılık'tan da ayrılır. Çünkü bu teori ile de kanmayarak bütün tekâmül teorilerini aşmak ve hayatın muhtelif yönlerdeki gidişinde şeklen Lamarck'a benzetmekle beraber bu hareketleri yorma ve idrak tarzında nev'i şahsına munhasır bir hâlde kalır.

Hayat, hamlesi patlamış büyük bir gülleyi andırır, bu gülle zaman zaman içinden daha küçük güller çıkararak birkaç kere patlamıştır. Daha sonra bunlar da aynı suretle patlayarak böylece zamanımıza kadar gelmişlerdir. Bunların hürriyetle ve birdenbire saçılmalarına tek engel madde olmuştur

diyen Bergson'un anladığı tekâmül, maddi yataklar içinden gitmekle beraber bunları daima uçurabilen dinamik bir harekettir. Bunun için hayatın tekâmülü evvelâ güllerdeki patlama güciyle, sonra da bu güllerle çevreleyen maddenin karşı gelmesiyle açıklanabilir. Hayatın bütün çeşitleri bu iki kuvvetin çarpışmaları neticesidir. Hayattaki patlama kuvveti temayüllerdeki istikrarsız muvazenede de belli olur. Bergson'un deyişiyle hayat hamlesi bütün canlılarda müşterektir. Çünkü organizmlerde yukarılara doğru çıkıldıkça türlü temayüllerin birbirlerini o nispette tamamladıkları görülür. Dört yol ağzına düşen bir yel hep bir ve aynı yel olduğu hâlde nasıl türlü yönlerde cereyanlara ayrılırsa hayatın tekâmülü de böyle olmuştur. Hayat hamlesinin geçitlerinde dört yol ağzları birçok olduğu hâlde iki veya üç yolun yanında birçok çıkmaz sokaklar da vardır. Hayat hamlesini bu yollardan hürriyetle geçirtebilecek derecede geniş olanı yalnız omurgalı hayvanlardan insana kadar uzayan yoldur.

Başlangıçta toplu bir hâlde bulunan hayat hamlesinin sonraları vâki olan bölünmelerini böylece anlatmak isteyen feylesof delillerin yetmediğini görünce âdeti olan teşbihlere başvurur, tasavvurlarına bu suretle yaklaştırmak ister ve bunun için de hayat olaylarını şuurumuzun bazı realiteleriyle karşılaştırır:

Hayatımızın tarihine dönüp bakalım: göreceğiz ki çocukluğumuz, henüz doğmak üzere bulundukları için kaynaşmış bir hâlde kalmaları imkân dahilinde bulunan türlü şahsiyetlerin bir hevengi hâlinindedir. Nasıl ki bu çağın bütün güzelliği vaitlerle dolu olan bu kararsız şahsiyetlerdedir. Fakat çocuklukta kaynaşma hâlinde yaşayan bu kararsız şahsiyetler yaşınlı ilelmesiyle artık geçinemez olurlar. Her fert de ancak tek bir hayat yaşayabileceğinden ister istemez bunlardan biri seçilir. Zaten hayat, aralıksız bir bırakma ve seçme ameliyesidir. Zaman içinde aldığımız yol, olmak üzere bulunduğumuz ve olabileceğimiz şeylerin malzemeleriyle doludur.

Hayat hamlesi başlangıçta böylece yekpare olmakla beraber kaynaşmış birçok temayül ve kabiliyetlerin bir hevengidir; ileride kaynaşamayacak bir hâle gelince her biri madde içinde

kendi temayül ve kudretine göre bir yön, bir yol açarak netice-
de nebatlar, hayvanlar ve insan boyları olmak üzere üç büyük
yön açılır. Nebatlar, hayat hamlesinin *uyuşukluk* temayülünü,
hayvanlar *ıçgüdü*'sünü, insan da *zekâ*'sını temsil eder. Başka bir
deyimle hayat hamlesi bu üç temayülün müşterek ve tesanütlü
kudretleriyle zafer kazanmış ve bunlardan her biri diğerlerini
tamamlamıştır. Hayat hamlesi nebatlarla bir vâdide, hayvanlarda
başka bir vâdide, insanla da başka bir vâdide muvaffak olmuştur.
*Bu üç hayati temayül hep bir başlangıçtan gelmekle beraber aynı ilerleme-
nin üç mütevali derecesi değildir.* Yani nebatın uyuşukluğu bir derece
ilerlemekle hayvan ıçgüdü'sünü, ıçgüdü de bir derece ilerlemekle
insan zekâsını vücuda getirmiş değildir. Belki aynı hayat hamlesi
türlü yönlerle ayrılarak her biri kendi gidişlerinde ilerlemişler-
dir. Hayat hamlesinin önce nebatlar yönünde muzaffer olması,
maddenin ataleti ile uzlaşmak içindir. Nebatların uyuşukluğunu
paylaşan hayat, bir müddet hürriyet ve hareketlerinden kaybet-
mişse de bunlara karşılık maddeyi doğrudan doğruya zaptetmek
ve bu sayede kendisini serbestliğe götürecektir ikinci bir patlamaya
ulaşmak imkânını hazırlamıştır. Bu patlama da şuurlu hareket
etmeyi kazanmak suretiyle hayvana inkılâp ettiği gibi nebatlarla
olan dayanışmayı da kaybetmemiştir. Birbirlerinden ayrılmalarına
rağmen nebatla hayvanın birbirlerinin tamamlayıcısı kalmaları
her ikisinin aynı kaynaktan geldiklerini, aralarında saklı kalan
dayanışma da hayat hamlesindeki zafer hızını göstermektedir.
Nebat ile hayvan hakkındaki bu mülâhazalar hayvan ıçgüdü'sü
ile insan zekâsı arasında da aynıyle varittir. Nebatın uyuşukluğu
ile hayvanların ıçgüdüden gelen hareketleri birbirlerinin zıddı
oldukları hâlde nasıl birbirlerinin tamamlayıcısı iseler ıçgüdü
ile zekâ arasında da aynı münasebet vardır. ıçgüdü, organik
âletler yapıp kullanan bir meleke ise zekâ, maddi âletler yapan
ve bunları kullanmasını bilen bir melekedir. ıçgüdü'nün bilgisi
daha çok şuursuz; zekânın bilgisi ise daha çok şuurlu ve düşün-

celidir. İçgüdünün anadan doğma bilgisi belli şeylere, somut realitelere çevrilmiştir.¹² Hâlbuki zekâ yalnız münasebetleri ve

- 12 İçgüdü nasıl tarif edilirse edilsin herhâlde ruhun kuvvetlerinden biridir. Onu ruhtan saymamaklığımızın başlıca sebebi ekseriyetle şuursuz olmasındandır. Zaten zihincilerin ruh deyince bunu yalnız şuura, akıl ve mantığa irca etmeleri bizi, ruhi kuvvetlerimizden birçoklarına karşı lâkayt kalmağa alıstırmıştır. (Hâlbuki ruhumuzun yalnız şuurdan ibaret olmayıp bir de “şuur altı” veya “şuursuz” kısmı olduğunu ve hattâ bu kısmın ruhun üçte ikisini teşkil ettiğini bugünkü ruhiyat teslim etmiştir.)

İçgüdülere ruhun aşağı, iptidai bir şekli göziyle bakılması faaliyetlerinin yeknesak görünmesinden hâsıl olmuş bir aldanıştır. Hakikatte içgüdülerimiz ne tamamen yeknesak ne de evvelden kurulmuş bir makinedir. Bunların öyle dolaşık ve ustalıkli hareketleri, belli amaçlara karşı o kadar açık ve sağlam görüşleri var ki çok kere zekâdan aşağı değildirler. Misal olarak yalnız sitaris denilen böceği alalım. Bu böcek, yumurtalarını antofor denilen arının kovanı ağzına bıraktıktan sonra bu yumurtacılar erkek antofor arısının yuvadan çıkmasını gözetler. Tam çıkarken üzerine yapışarak çiftleşecekleri zamana kadar burada kalırlar. Çiftleşme esnasında dişiye geçerek bunun yumurtlamasını beklerler. Dişi, yumurtlar yumurtlamaz bu yumurtalardan bir tanesinin üzerine üşüşerek yemeğe başlarlar. İçini bitirdikten sonra kabuğunun üzerine çıkarak bal peteğinde yüzmek imkânını temin ederler. Sürfe oluncaya kadar balla beslenip nihayet böceğe istihale ederler.

Şimdi bu kadar dolaşık ve maharetli bir iş herhâlde bir bilgi ister. Yalnız bizim bu bilgiyi anlamamız ihtimal mümkün olmayacaktır. Fakat herhâlde burada “düşünmek” ve “tasavvur etmek” bilgisi yerine “yaşamak” ve “yapmak” suretiyle hâsıl olmuş bir bilgi olacaktır.

İçgüdü bilgisinde görülen bu ayırım eşekarısı dediğimiz diğer bir böcekte daha barizdir. Böceklerin hayatını incelemekle meşhur olan Fabre’ın müşahedelerine göre eşekarısı muğtiyülcenah böceklerle tırtılları iğnesiyle öyle bir sokuyor ki böcek ölmüyor, yalnız kötürüm oluyor. Sonra da dişi arı, yumurtalarını bunun üzerine bırakarak bunlar inkişafa başlayınca yanlarında canlı ve taze bir yem buluyorlar. Eşekarısının avını öldürmeden kötürümleştirebilmesi için iğnesini tam hareket ukdelerine isabet ettirmesi lâzımdır. Bu da arının “maharetli bir cerrahlık ile haşarat alimliğini nefsinde toplamış” olmasını gerektirir.

Eşekarısının bir teşrihçi ve bir cerrah gibi ilmî bir surette tecrübe ettiğini kimse iddia edemez. Bir de arının bu hareketlerinde daima yeknesaklık olmuyor. Şu hâlde bu kötürümleştirici haşaratın harikalarını neyle izah etmeli? Bu bilgi, olsa olsa içten gelen, sempati ile duyulan bir bilgidir. Denilebilir ki eşekarısı ile avı olan böcek arasında bir duygu birliği, bir *sympathie* vardır. Öyle ise bir haşere diğerine tesadüf edince yekdiğerlerini birbirlerinin içindeymişler gibi biliyor-

şekilleri anlayan bir idraktır.

Kıyası, biyoloji bakımından insanlığın esas ayrımı madde âlemine karşı her an artan hâkimliğinde belirir. Hür faaliyeti için bu âlemden istediği âletleri yapıp kullanmasını bilen de yalnız insandır.

ZEKÂ

Bunun için de insanın ayrılığı “düşünmek” hassasından ziyade yapmak kabiliyetindedir. Nitekim sosyal hayat, iş için icap eden yapma âletler yapıp kullanmanın etrafında döner, ilerleme yollarını açan ihtiralar da sosyal hayatın yönünü gösterir. Zekânın tabiî fonksiyonu, maddi realiteyi sanayiîni hayrına aydınlatmaktır. Şekil ve sureti çıkara bakan işlerimizden yuğrulmuş olan zekânın hakiki konusu maddedir. Düşünüşü, bulduğu kanun ve sistemler de hep pratik faydalanmalarımıza yarayan anlayışlardır. Madde ile yuğrularak pratik işlerden teşekkül etmiş olan zekâ hangi konuya dokunsa onu mutlaka maddeye çevirmek ve sonra da parçalara ayırmak zorundadır. Çünkü böyle yapmasa hiçbir şey anlayamaz. Zekânın yaptığı bütün tahlil ve terkipler sırf pratik amaçları gözetleyen

lar. Müşterek yapılara sahip iki haşerenin birbirlerini duyması hiç de imkânsız değildir; bu takdirde artık iki haşere, iki organizma birbirlerine tesadüf edince birbirlerinin içini duyup yaşayabileceklerdir. Buna benzer daha nice içgüdü harikaları vardır. Bunu için: “İçgüdü, *sempati*’dir, *sempati*’de de âdeta bir kâhin bilgisi vardır” diyebiliriz.

Bu türlü içgüdü tecellileri insanlarda da vardır. Meselâ ilk temastaki muhabbet ve nefretlerimizi hissettiren bilginin bu nevi içgüdülerden ne farkı vardır? “Kanunum kaynadı”, “içim çekmiyor” tâbirleri çok kere yanılmaz olan bu duygunun ifadeleri değil midir? Büyük sanatkârların, yarattıkları kahramanların ruhlarına girmeleri akıl ve zekâ bilgisi ile izah olunabilir mi? Bergson’un: “İçgüdü, zekâ zemininde değilse ruhun hudutları dışında bırakılmak iktiza etmez ya” demesi bunun içindir.

Nitekim Amerika’ya ilk defa ayak basan İspanyollar hiç görmedikleri ve nebatatta aslâ tanımadıkları bazı otları görünce şaşırıp kaldıkları hâlde üzerlerine bindikleri atlar bunlardan hangilerinin zehirli, hangilerinin zehirsiz olduklarını içgüdülerıyla hiç şaşmadan bulmuşlardır.

intibakçı ve yapma düşünmelerdir. Eksik olsa da mutlak olarak intibak edebildiği yer de ancak madde âlemdir. Bunun için eksik olmakla beraber mutlak olarak bildiğimiz ilimler madde ilimleridir. Zekâ da ancak maddeye hâkim olabilir, fakat hayat alanında herhâlde yaya kalır. Çünkü hayat ile kaynaşmadığı gibi geçmişte de ona göre yüğürlenmediği için hayatı anlayamamakta mazurdur.¹³

Fizyolojinin hayat olaylarını fiziko-şimik olaylara çevirerek anlamak ve ruhiyatın beden ile ruh arasında muadillik teorisini muhafazada devam etmek istemesi hep zekânın hayatı anlamadaki aczinden gelen bir temayülün ifadeleridir.

Zekâ, başlı başına ne hayatı, ne ruhu, ne yaratmayı, ne oluşu, ne süreyi ve hattâ ne de kâinatı anlayabilir. Bunun için yalnız zekâ ve yalnız akılla mantığa dayanan bir felsefe, bugünkü ilimlerden fazla hiçbir şey yapamaz. Felsefenin vazifesi ilmî ve izafi hakikatlere varmak olmayıp da mutlak hakikate erişmek ise bunu ya zekâdan başka bir melekede aramak veya felsefeden vazgeçmek lâzımdır.

- 13 Bergson'a göre zekâ, madde ile aynı tabiatla olduğundan maddeyi idrak, klâsik felsefenin ve bilhassa Kant'ın anladığı gibi izafi (*relatif*) olmayıp mutlak (*absolu*)tır. Yalnız bu mutlak bilginin mahdut ve eksik olması muhtemeldir. Zekâ, mevcutlar arasında mutlak bir nevi, mutlak bir varlık gibi kabul edilince -izafiyecilerin yaptıkları gibi- eşya hakkındaki bilgilerimiz tabiatıyla izafi, yani zekâmızın hiçbir şeye irca edilmeyen kendi yapı ve umumi çerçevelerine, yani şekline göre olacaktır. Hâlbuki Bergson, zekâyı kendi kendine mevcut olan bir meleke gibi görmüyor. Belki pratik zaruretlerin bir mahsulü sayıyor ve madde ile bir mahiyette buluyor. Binaenaleyh zekâyı hiçbir suretle istiklâl vermiyor, madde ve pratikle mukayyet ve bunlarla hemtabiat tanıyor. Zekâ eğer maddenin realiteleri ile hemtabiat olmasaydı, yani onun tesir ve aksi tesirleriyle yüğürlenmesaydı ona müessir de olamazdı. O hâlde zekâmızla maddi realiteler arasında izafiyet değil, uygunluk vardır. Zekânın bütün faaliyetleri maddenin realiteleriyle kurulmuş ve onlar gibi işlemektedir. Elhasıl, bilgimizin temellerini zar kadar incelten Kant'ın izafiyeciliği Auguste Comte'un pozitivizmi ve Spencer'in agnostisizmi yerine Bergson bilgilerimize metîn bir muhkemlik kazandırıyor. Gerek madde ve gerek hayat hakkındaki bilgilerimizin, eksik ve mahdut olsalar da behemahâl mutlak olduğunu, yalnız bu bilgilerin temini için lâzım olan bilgi vasıtalarının bir olmayıp "zekâ" ve "sezgi" adlarıyla iki olduğunu söylüyor.

Nitekim geçen yüzyılda ilmin bütün bilgi şubelerini kuşatması sonunda felsefenin iflâsına hükmedilmesi, haksız bir hareket değildi. Çünkü zekâ ve mantıkla çalışan ilim bütün olaylarla uğraşüyor, tek bilgi vasıtası da akıl ve zekâdan ibaret kalıyorsa felsefeye ne hacet! Bergson, kendini anlamağa başladığı zaman felsefe işte bu haklı ve doğru itirazların sağanağı altında can çekişiyor gibi idi. Onun dehasını bu derece aşkın ve hassas yapan âmil belki de genç yaşında karşılaştığı bu sahnenin feylesof ruhunda uyandırdığı isyan duygularıdır.

William James *Tecrübenin felsefesi* adlı eserinde Taine'in muhit, ırk ve zaman teorileriyle Bergson'un izah edilmeyeceğini söyledikten sonra: "Bence Bergson'da emsalsiz bir cüretle beliren yıldırım ve mucizeli dehanın en önemli âmilini sezgi sayesinde keşfettiği tarihî bir dönüm devrinin pek derin ve samimî temayül ve ihtiyaçlarını yalnız kafasıyla düşünmeyip kalbiyle de duymasında aramak lâzımdır" der. O hâlde Bergson'un dehası da felsefesinin başlangıcı gibi tamamıyla psikolojiktir denebilir. Sanat duygusuyla ilim idraki de hiçbir feylesofta Bergson'da olduğu kadar mütesanit ve ahenkli olmamıştır. Felsefeyi acıklı bir âkıbette gördükten, "ilimcilik" ve "positivisme"lerin saltanatlarıyla zekânın taassup derecesine varan gururunu gördükten sonra Bergson çapında bir feylesofun yapacağı reaksiyon düşünülebilir ve eserleri de ona göre okunmak lâzım gelir.

Bergson'a göre hayatta en büyük başarılar, dar zamanlarda en büyük tehlikeleri göze alanlardan gelir. Bunun için kendisi de daha genç yaşta gördüğü felsefenin can çekişmeleri karşısında zihin alışkanlıklarının bütün ağlarını kopararak felsefeyi yeni bir teşebbüse saldı. Aynı zamanda büyük tehlikeleri benimsemekte hiç tereddüt etmedi. Biliyordu ki hayat hamlesinin gelişerek ilerlemesi hayvanların bir devresinde az daha tehlikeye düşecekti. Bu devre, hayvanların birbirlerini yiyemeyecek bir hâle gelmeleri için kalın kabuklara bürünerek derin bir tembellik uykusuna daldıkları bir

zamandı. Fakat hayat hamlesi ancak büyük tehlikeleri göze alarak mafsallılar ve omurgalılarda organlaşmak sayesinde yumuşakçaların uyuşuk, tembel yaşayışlarından kurtuldu. Hayatın bu hamlesinden ibret alan Bergson zihincilerin akıl ve mantık çemberleri içinde uyuşturarak ilerlemekten ziyade bâtil bir teselsül kasırgasına kaptırdıkları felsefeyi ataletten kurtarıp ve ilerlemeye sevk etti. Felsefeye zekâdan başka zekânın içgüdü ile kaynaşmasından doğan ve “sezgi” denilen bir bilgi vasıtası kattı. Bu yüzden Bergson’a ilim düşmanı diyenler oldu. Hâlbuki o ilmin değil, zekâ ve mantığın başlı başına her şeyi anlayabileceğini sanan “zihinciler” ile “mantıkçılar”ın düşmanıdır. Zekânın kudret ve önemini de inkâr etmiyor, bilâkis kuvvetlendiriyor. Meselâ zekâyı kendi alanı olan madde âleminde ve pratik vâdide hâkim tanıyor. Maddeye hükmetmek rolünü haiz olan zekânın maddeyi eksik olsa da mutlak olarak bildiğini teslim ediyor. Hattâ zekânın kendi alanındaki bilgilerine izafileğnin üstünde mutlak bir kıymet vermekle müspet ilimlerin haysiyetini âlimlerden çok koruyor. Yalnız hayatı tasarruf etmekten husule gelen içgüdüye organik âlemi gibi ayrı bir bilgi ülkesi gösteriyor. Nitekim felsefesini tenkid eden Hoffding’e yazdığı bir mektupta diyor ki:

İçgüdü, eksik olsa da mutlak olarak ve içten bilir. Yalnız bu husustaki şuuru donuktur. Bu donuk şuur zekânın madde âleminde teşekkül etmiş alışkanlıkları ve sırf pratik gayeleriyle değiştirilmeyip de olduğu gibi yakalanırsa, daha doğrusu zekâ ile içgüdü kaynaşarak aydınlığa çıkartılırsa hayatın mutlak hakikatleri önce eksik olsa bile sonra azar azar tamamlanabilir. Çünkü sezgi insanda kalan içgüdüleri hem tamamlar hem de düşünceye çevirir. Hayat da böylece adım adım ve gittikçe daha mükemmel tetkik olunabilir. Gerek zihin gerek sezgi bilgisi kendi alanlarında kaldıkça mutlaklıktır. Rölâtif olmaları bu alanların dışına çıktıkları zamanda vâkidir. Bu sebepten hayatın mekanik bir mahiyette anlaşılması zekânın hayat alanına madde zihniyetiyle geçmesinin bir neticesidir. Nasıl ki madde âlemini hayat zihniyeti ve içgüdü mantığıyla düşünenler ‘anthropomorphisme’ dalâletine düşmüşlerdir.

Bergson, “kayserin hakkını kayseri vermek” suretiyle bilgi alanında yeni bir düzen kurmak, daha doğrusu her feylesofa tam mânasiyle feylesof olabilmek için elzem olan “yeni bir bilgi teorisi” vermek istemiştir.

Zihnî bilgi yani zekâ, tekâmül esnasında ve “evrensel şuur” içinde meydana çıkmış aydınlık bir noktadan başka bir şey değildir. İnsanda bile bu aydınlık noktanın etrafında içgüdülerin şuurlarından teşekkül etmiş bir çevre vardır. İçgüdü ise bir sempati demektir. Canlılar sempati sayesinde hayatı doğrudan doğruya biliyor ve onunla kaynaşıyorlar. Zekânın irademizi hapsettiği çemberlerden de içgüdüünün duygularıyla kurtuluyor ve ancak bu sayede sembol ve kavramlar âleminde kurtularak kâinatı kendi içinde düşünebiliyoruz. Herhâlde içgüdülerin gizli bir bağı bizi varlıkların en küçük şekillerine kadar bağlamıştır. Yalnız kendimizi düşündüğümüz ve kendimize kapanarak yaşadığımız zamanlarda içgüdülerimiz kudretlerini tabiatıyla belirsiz bir hâlde duyuyoruz. Fakat bunları tekâmüldeki yapıcı hâllerinde incelersek hepsinin ayrı ayrı ve bariz kudretler olduklarını görebiliriz. Nitekim bütün canlılar arasında görülen heyecanlı uyuşma ancak bu sayede kurulmuştur. Bilmeli ki her canlının madde ile savaşması kendine göredir. Canlılar arasında hiçbir mertebe farkı yoktur. Hepsi de türlü âletlerle aynı eser için çalışan işçiler gibidir. Yalnız hayat hamlesinin büyük başarısı insan yoluna açılan tekâmül yönünde vücut bulmuştur. Madde, hayat hamlesine her vakit değil, ancak bir müddet için ve bir dereceye kadar engel olabilir. Çünkü boyuna kudretli ve koyu bir şuura doğru giden hayat hamlesinin yıkamayacağı hiçbir set yoktur. Hayat hamlesinin sürekli ve sonsuz zaferlerinin verimi olan insan zekâsı, dinamizmin madde ve ataletle karşı zaferlerinden başka ne olabilir?

Zekâ maddeye hâkim olmakla hayat hamlesini aksatan mad-diliğin mukavemetlerini uslandırmış ve ona ister istemez “bırak yapsın, bırak geçsin” dedirtmiştir. Hayat hamlesini sanatta da

hürriyetine sahip edebilmek için maddenin mukavemeti demek olan tekniğe hâkim olmak icap ediyor. Güzel sanatların hiçbirinde teknik sanatın kendisi olmamakla beraber yenilmedikçe sanatın en inatçı düşmanı olarak kalıyor. Bunun için her sanatkâr kendi sanatının maddesi olan teknikle uzun müddet pençeleşmek zorundadır, onu tamamiyle yenemedikçe veya duygusuna göre bir teknik yaratmadıkça, şahsiyetini elde etmesine imkân olmuyor. Bir sanatın teknik vasıtaları hayat hamlesinin temayülleriyle ne kadar kaynaşmış olursa sanat da o kadar canlanıyor ve o nispette geliyor. Hâsılı, hayatın esas vasıflarını, daha doğrusu sezgisini yakalayabilmek için onun başlangıcına kadar gitmek lâzımdır. Bergson'a göre bu vasıflar üçtür: 1. Kudret toplamak ve bu kudreti günün birinde birdenbire patlatmak (biliyoruz ki bu kudret nebatlarda doğrudan doğruya güneşten ve madenlerden alınıyor, hayvanlarda organizma vasıtasıyla toplanıyor, insanda da cansızlar âleminde dilediğimiz hareketleri yapabilecek âletler vücuda getirmekle kazanılıyor). 2. Ferdiyet ve cemiyete doğru çifte bir temayül. 3. Şuursuz ve otomat bir faaliyetten her gün bir parça daha sıyrılarak gittikçe artan bir şuura, yani "düşünceli" bir faaliyete gitmektir. Bu vasıflar toptan alındığı zaman görülür ki hayatın tekâmülü, hürriyet ve şuura yönelmiş, ilerleme ve sapmalarla giden, maddi olmayan bir akıştır. Bu akış maddeden geçer, iş bölümü ile parçalanır, ferdi bencilliklerde oyalanır, kendi kendine verdiği şekillerde kalıplaşır, fakat günün birinde fert ve neveleri aşarak bütün mukavemetleri birden kırar.

HAYAT HAMLESİ

Elhasıl, Bergson, ilmî incelemelerden sonra metafizik bir sezgi ile kavrayıp tasvir ettiği hayat hamlesini şu satırlarla canlandırır:

Esen bir rüzgârdan havalanan toz kasırgaları ne hâldeyse canlılar da hayat hamlesinin yüce soluğunda öylece havalanmış gibidirler. Fakat ne mutlu ki hepimizi üfleyen bu görünmez nefes bazen bütün gözlerde bir şimşek gibi çakar. Analık şefkatinin nice tecellilerinde ansızın karşılaştığımız bu

nefes, hayvanların çoğunda göze çarptığı gibi nebatın taneciğine olan ihtimamında da görülür. Hayatın bu büyük sırrını saklayan analık şefkatinde hayat sırrının bulunması neye mümkün olmasın? Bu şefkat değil midir ki her neslin kendisinden sonraki nesle düşkünlük ve teslimiyetini gösteriyor. Analık şefkatinin aralığından bakılınca her canlının sadece bir geçit olduğu ve asıl hayatın her canlıdan geçen harekette bulunduğu anlaşılır.”

Hayat hamlesi acaba nereden geliyor? Nereye gidiyor? Amacı nedir?

Metafiziğin de daima sorduğu şu iki soru vardır: “Dünya nereden geliyor, nereye gidiyor?” Bergson, ilk soruyu cevapsız bırakıyor. Çünkü kâinatın geçmişini araştırıyor ve bizi “arkaya” bakmağa mecbur ediyor. Düşünmeli ki zekâyı “arkaya bakan bir meleke” olarak tasvir eden Bergson, zihinciliğe şiddetle karşıdır; fazla olarak felsefede istenen bilginin zekâ bilgisi olmayıp içgüdünün şuurlaşmış bir kemali demek olan “sezgi” olduğuna kanidir, içgüdülerini de “öne bakan” bir meleke olarak kabul ediyor. Böyle düşünenler, feylesofun hayat hamlesinin bütün kuvvetiyle yalnız geleceğe dönerek âlemin sebep ve kaynağını aramak için “geriye bakmak” ihtiyacında olmayacağını kolayca anlarlar. Kaldı ki ilk sebep, kaynak, başlangıç gibi şeylere ait bütün araştırmalar cevapsız kalmağa mahkûm bulunduğu Bergson tamamıyla kanidir. Bunları araştırmaya imkân olsa bile bu konu ancak zekânın heves ve tecrübe edeceği bir konudur. Hâlbuki zekâ da bu meselelerdeki salâhiyet ve yetersizliğini Kant’ tan beri çok göstermiştir. Hayatın başlangıcını düşünmek ve bu hususta bir şey söylemek istemeyen Bergson, buna karşılık, biraz önce söylediğimiz gibi, hayat hamlesinin neye sarkmış olduğunu, nihayet vasıflarının nelerden ibaret bulunduğunu pek güzel gösterir.

Bergson’un felsefesine başlangıç olarak kabul ettiği “şuur”u hayat ve kâinatta da tecelli etmiş göstermesine bakılırsa dünyanın başlangıcını bir “şuur” olarak kabul ettiği tahmin olunabilir. Yalnız bu vâdide açıkça söylenmiş bir fikirde yok değildir. Feylesofun en derin kanaatlerine göre *madde bile başlı başına mevcut bir cevher olmayıp*

hayatın döküntülerinden ibarettir. O hâlde her şeyden önce bir hayat hamlesi, bir şuur olacaktır. Yalnız bu döküntü nasıl husule geldi? Bütün bunlar, şimdi söylediğim sebeplerden dolayı, Bergson'un ehemmiyet vermediği muammalardır. Zaten iş bu noktaya gelince "Tanrı" meselesi ile karşılaşmış oluyoruz. Gerçekten "Tanrı" nedir? Bugünkü ihtiyaç ve zihniyete göre bu mesele artık feylesofları ilgilendirmiyor. Yalnız Bergson'un mutlak hakikati şuurun sâf ve vasıtasız verilerinde aradığına bakılırsa Tanrı'yı ancak ruhi bir kudret hâlinde kabul edeceği tahmin olunabilir. Fazla olarak, Bergson'un Hıristiyan olmadığı ve fakat Hıristiyanlık otoritesi içinde yaşadığı ve Hıristiyanlık'taki Tanrı anlayışının ne kadar dolaşık bir dâva olduğu düşünülecek olursa feylesofun bu meseleyi susarak geçiştirmiş olması da hatıra gelebilir.

Hayat hamlesi yahut kâinatın amacı nedir? Bergson'a göre bu bir "yaratma ıztırarı" ve aynı zamanda zarurettten hürriyete doğru bir yükseliştir.¹⁴

- 14 Hayatın amacını zarurettten hürriyete doğru bir yükseliş olarak göstermesinden feylesofun "amaççı: finalist" bir mezhepte olduğu sanılmasın. Kökten finalizmin en mükemmel örneği Leibnitz'de görülür. Bu feylesofa göre bütün varlıklar *önceden çizilmiş* bir programı gerçekleştirmekten başka bir şey yapamaz. Bu tarzda bir amaç kabul edilince kâinatta her şey *birdenbire* yaratılmış olacak ve zaman denilen şey her türlü yaratma ihtimallerinden uzak, soyut, mânasız ve faydasız bir şey olarak kalacaktır. Bu zihniyette bir felsefede zaman kavramının ödevini anlamak mümkün değildir. Fakat mekanizm doktrini reddedilince de kâinatın amacı hakkında kabul edilecek ihtimaller ne mahiyette olursa olsun, bir finalizm güdüldüğü zannını vermekten geri kalmaz. Bu sebepten Bergson'un *Yaratıcı tekâmül* eserinde tuttuğu tezde finalizme bir dereceye kadar iştirak mecburiyeti olacağı aşıkârdır. Yalnız feylesofun radikal finalizmden neleri alıp neleri bıraktığını açıkça bilecek olursak bugüne kadar bildiğimiz finalizmden ne suretle ayrıldığını anlarız. Bergson'a göre radikal finalizm, kâinatın bir ahenk dairesinde yaşadığını kabul etmek demektir. Hâlbuki ahengi ne ilimden, ne alelâde tecrübelerden ne de olgulardan çıkarmak mümkündür. Kâinatta önceden çizilmiş bir düzen ve ahenk tasavvur etme alışkanlığı zekâmızın pratiği gözetleyen çalışmasının bir neticesidir. Kâinatta her şeyin bir anda olup bitmiş olduğuna kanaat ettikten sonra zamanın hikmet ve mânası kalmadığı gibi bu takdirde zekâ da neyse daima o olacaktır.

Yalnız bu hürriyet acaba faydayı mı, güzelliği mi, saadet veya fazileti mi prensip ittihaz edecektir? Mesele bu noktaya gelince ahlâk alanına girilmiştir. Aşağıda Türkçesini okuyacağınız *Yaratıcı tekâmül* eseri sadece kâinatın bir metafiziğidir, bir ahlâk felsefesi değildir. Bergson'un ahlâk ve din hakkındaki felsefesi *Din ve ahlâkın iki kaynağı* adlı eserde görülür.

ESTETİK

Bergson'un estetiğine gelince, henüz başlı başına incelenmiş değildir. Feylesof ilk eseriyle *Gülme* adlı eserinde¹⁵ bazı estetik meselelere dokunmuşsa da bunlar çok dağınık ve pek azdır. Yalnız güzellik duygusu hakkındaki şu fıkrası dikkate değer: “Güzellik duygusunu tarif etmek için çekilen zahmetler ihtimal ki tabiatın güzelliklerini sanattan önce düşünmüş olmanın bir neticesidir.” Bu ifadenin ima etmek istediği telâkkiye bakılırsa Bergson, güzelliği tabiatte mevcut ve sanatkârın buradan bulup çıkaracağı bir şey gibi görmüyor. Güzeli tabiatın bir yüzü ve sanatı da bu yüzün keşfi veya kopyası saymak gibi soyut bir düstur yerine hayatın mânasını kavramak için *Yaratıcı tekâmül*'de güttüğü metotları estetiğe de tatbik etmek suretiyle “Estetik tekâmül”ün meydana çıkarılmasına yatkın olduğu görülüyor. Hayat hamlesinin tekâmülü nasıl estetik

Hâlbuki zekânın zamanla değiştiği meydandadır. Henüz ne olacağı belli olmayan ve bugün yeni yeni oluşlar gösteren bir melekenin bulacağı finalizmde kâinatın kendi finalitesinin bulunduğu inanmak bilmem ne derece mantıklı olur? Beşerî mânada amaç, erişilecek pratik bir hâl ve vaziyeti önceden bilmek demektir. Bu bilinen şey ise geçmişten alınan bir örnektir. Hâlbuki hayatın olgularla bilinen en bariz gidişi tekrar değil, ilerleme ve oluşturma. Elhasıl, Bergson'un hayat hamlesindeki sürekli yaratma ısrarı ile klâsik felsefenin amaççılığı arasındaki fark şudur: Bergson kâinatın değişmez ve bilhassa zekâ ile bilinecek bir mahiyette olmadığını ve ancak hür oluşlarının sezgi vasıtasıyla adım adım his ve takip olunabileceğini iddia ederken klâsik amaççılar kâinatın geçmiş, hâl ve geleceğinde önceden çizilmiş bir örneğin tekrarından başka bir faaliyet olmadığını ve binaenaleyh geçmiş ve geleceğin hâl vasıtasıyla hesap ve tâyin olunabileceğini iddia ederler.

15 Klâsikler arasında tarafımdan Türkçeye çevrilmiştir. M. Ş. T.

bir düşünme ile kavranabiliyorsa estetik duygu da ancak sezginin bilgisi ile bulunabilecek realitelerdendir. Bu takdirde felsefenin sanattan ne farkı kalıyor? Bergson'un Höffding'e yazmış olduğu mektupta buna temas eden bir cevap vardır: Sanat, her şeyden önce canlılara dönmüş ve yalnız sezgiye başvuran bir düşüncüdür. Felsefe ise bizzature madde ile uğraşmak ve aynı zamanda ruhu da derinleştirmek dolayısıyla hem zekâ hem de sezgiye başvurmak zorundadır. Felsefi sezgi, estetik sezginin yönünü tutmakla beraber ondan çok daha uzaklara, canlı varlıkların kaynaklarına kadar gider. Hâlbuki estetik sezgi yalnız mevcut olan hayat şekilleri ile yetinir.

SEZGİ VE MUHAKEME

Bergson, sezgi ile muhakemeyi acaba nasıl ve nerelerde kullanıyor? Bergson'un eserleri dikkatle okunursa görülür ki önce her türlü ilmî ve alışılmış muhakemeleri bir tarafa bırakarak doğrudan doğruya aldığı verilerle mütemadiyen hipotez kurduktan sonra ilmin verilerine dayanan muhakemeyi ancak bu hipotezlerin teyit ve tasdiklerinde kullanır. Bunun için Bergson felsefesinin aklî olmamasından, aynı zamanda muhakemesiz olduğu anlaşılmamalıdır. *Madde ve Hâfıza* ile *Yaratıcı tekâmül* eserlerindeki ilmî tartışmalara bakılırsa Bergson'daki muhakeme herhangi bir büyük feylesoftakinden hiç de aşağı değildir. Bu yaratıcı adam eline aldığı her meseleyi önce bütün ilmî temelleriyle kavradıktan sonra yarı tasdik yarı tamir gibi felsefi birtakım tenkidlere döküleceğine yepyeni buluşlara yükselir. Onunla en çok ilgilenen Amerikalı feylesof William James *Tecrübenin felsefesi* adlı eserinde Bergson'un orijinalliğini şöyle tasvir eder:

İşte itiraf ediyorum, Bergson'un orijinallliği o kadar iphamlarla dolu ki fikirlerinden birçoğu beni mutlaka şaşırtıyor. Bunun için Bergson'u baştanbaşa hiçkimsenin lâyikeyle anlayabileceğine inanmıyorum. Bu hususta kendisinin de benimle hemfikir olacağına ve bazı şeyleri tamamiyle aydınlatmadan meydana atmak zorunda kalmış olduğunu tasdik edeceğine eminim. Çünkü felsefesini henüz bitirmiş değildir; ancak temel direklerini atmıştır. Vakaa içimizden çoğu hiç anlaşılmayacak

kadar müphem veya aşırı birer yaratıcı olabiliyoruz. Hele her şeyi yalnız kendilerine mahsus bir tarzda görmek isteyen yenilik düşkünleri de az değildir. Fakat nadir olan yeni fikirler odur ki, Bergson'da olduğu gibi, çok özel bir görüşle fevkalâde bir özelliği toplar, aynı zamanda fikirlerini serebilmek için elzem olan bütün klâsik bilgiler arasından sıyrılıp geçmek sanatında fevkalâde sivrilir. Bergson'un tebahhur (*érudition*) vâdisindeki membaları da dikkate değer, hele ifadesi bir harikadır.

FELSEFE NASIL OLMALI?

Dünya birdenbire yapılmış ve her şey olduğu gibi bırakılmış olsaydı bu dünya ölü bir dünya olurdu. O vakit bu dünyayı zekânın bilgisiyle tahlil edip parçalamak ve âlemi bu parçalarla yeniden yapmak mümkün olurdu. Zekâ ve mantığımızın kavram kalıplarıyla ayırıp dondurduğumuz hakikatler de ancak böyle bir âlemin hakikatleri olabilir. Fakat bu âlem “olmuş bitmiş” değil de tersine olarak “mütemadiyen olmak üzere bulunan” bir âlem ise somut bir hâlde içinden takip ve içinden idrak edilmek lâzım gelir. Nitekim Bergson'un anladığı âlem bu tarzda kendiliğinden olan ve her an değişen dinamik bir âlem olduğu içindir ki bu âlemin asıl hakikatleri zekânın bulduğu soyut ve sabit kavramlar değil, ancak sezginin kavrayabileceği realitelerdir. Bu sebepten Bergson felsefesine şimdilik “sezgi” felsefesi demek en uygun olur. Bergson, ilimde ne kadar pratiklik ve faydacılık taraflısı ise, felsefede o nispette teorik ve hasbîdir. Onca sezginin keşifleri felsefenin öz hakikatleridir. Yalnız bu hakikatler eksik olabilir, şu kadar var ki bunların tamamlanması ilimle değil, yine felsefi sezgilerle olmalıdır. Bir de felsefe de artık ilimler gibi kendi alanında ve kendi metoduyle müspet bir ilerleme yoluna girmelidir.

Bergson'un felsefeyi anlamak hususundaki en orijinal görüşleri işte bu noktalardır. Bütün feylesoflarda olduğu gibi Bergson'da da kendinden önce gelen feylesoflardan birçok fikirler vardır. Yalnız bunlar kendi âlemini yapmakta malzeme olarak kullanılmışlardır. Kaldı ki her feylesofta aslanan şey fikirlerden ziyade yapılan terkipte, ruh hamlesinde ve tutulan yöndedir. Esasen feylesof da eski

fikirlerden yeni bir ruh geçirmesini ve bunlara başka bir aydınlık, ayrı bir yön vermesini bilendir. Büyük feylesof yeni fikirler bulmaktan ziyade kâinata karşı yeni bir sempati getirendir.

MUSTAFA ŞEKİP TUNÇ

YARATICI TEKÂMÜL

On beşinci basımından çevrilmiştir.

GİRİŞ

Hayatın tekâmül tarihi, henüz çok eksikse de, zekânın omurgalılar serisinden geçerek insana gelinceye kadar yükselen bir yol boyunca devamlı bir ilerlemeyle nasıl teşekkül ettiğini bize daha şimdiden gösterir gibidir. Yine aynı tarih anlama *melekesinde* hareket etme *melekesinin* bir devamını, gittikçe daha açık, daha karmaşık (*complexe*) ve kıvrak bir intibakı (*adaptation*)nı, canlı varlıkların kendilerine has yaşama şartlarının *şuurunu* gösteriyor. O hâlde bundan, kelimenin tam mânasiyle *zekânın ödevi* vücudumuzu çevresine uydurmak, dış şeyler arasındaki münasebetleri anlamak ve nihayet maddeyi düşünmektir, neticesinin çıkması lâzım geliyor. Burada varılacak neticelerden biri işte bu olacak. Göreceğiz ki insan zekâsı hareketsiz (*inerte*) şeyler ve hele katı cisimler arasında bırakıldığı müddetçe kendisini daima evinde hisseder; çünkü faaliyetimiz dayanak noktasını, sanayiimiz çalışma âletlerini burada bulur, kavramlarımız da katı cisimlerin tasavvurlarına göre yuğrulmuş, hele mantığımız bir katılar mantığı olmuş, zekâmızın geometride

muzaffer olması da bundan ileri gelmiştir. Mantiki düşüncenin âtil madde ile olan akrabalığı da geometrinin zaferinde meydana çıktı, zekânın tecrübe ile mümkün olan en hafif bir temasta bulunduktan sonra keşiften keşfe gitmek ve tecrübenin arkadan gelerek kendisine hak vereceğine emin olmak gibi tabî seyrini takip etmekten başka bir işi olmadığını da zekâ yine geometride görmüştür.

Bundan da sırf mantiki olan düşüncemizin hayatın gerçek özünü, tekâmül hareketinin derin mânasını anlayabilecek gibi olmadığı neticesi çıkmak lâzım geliyor. Filhakika, hayatın belli hâller içinde ve belli şeylere müessir olmak üzere yarattığı bir düşünce, içinden çıktığı yahut da sadece bir parçasını teşkil ettiği hayatı nasıl kucaklayabilir? Tekâmül hareketiyle ve onun yolu üzerinde vücut bulan zekâ, bu hareketin kendisine boylu boyunca nasıl intibak edebilir? Bunun olabilirliğini iddia etmek, bütünün parçaya eşit olduğunu yahut da kıyılarıdaki çakıl taşlarının kendilerini getiren dalgaların şeklini çizdiğini söylemeğe benzer. Filvaki, birlik (*unité*) çokluk (*multiplicité*), mekanik kozalite, finale vesaire gibi düşünce kategorilerimizin hiçbirinin hayata ait şeylere doğru olarak tatbik edilmediğini hissediyoruz: Fertliliğin de nerede başlayıp nerede bittiğini; canlı varlığın bir mi, birçok mu olduğunu; hücrelerin mi organizma hâlinde toplastıklarını, yoksa organizmanın mı hücrelere ayrıldığını bilmiyoruz. Canlı varlığı nafile yere şu veya bu kadrolarımıza sokmağa savaşıyoruz. Fakat bunu yaparken bütün kadrolar çatlıyor. Çünkü içlerine koymağa savaştığımız şeylere çok dar ve hele pek katı geliyorlar. Nitekim cansız şeyler arasında dolaşırken kendisinden pek emin olan zekâmız bu yeni zeminde çok rahatsız oluyor! Yine bunun içindir ki sırf muhakeme mahsulü olan biyolojik bir keşif göstermek pek zordur. Hattâ hayatın bir neticeye varmak için tuttuğu yolu tecrübeyle öğrendiğimiz zaman bile çok kerre görüyoruz ki bu faaliyet tarzı bizim hiç düşünmediğimiz, aslâ hatır ve hayalden geçirmediğimiz bir şekildedir.

Hakikat böyle olduğu hâlde tekâmülcü felsefe ham maddede başarılan açıklama tarzlarını hayati şeylere de hiç tereddüt etmeden teşmil ediyor. Hâlbuki yine bu felsefe, zekâyı, tekâmülün gidişinde muayyen bir merhalede vücut bulmuş bir eser, canlı varlıkların faaliyetlerine açılmış daracık bir geçitte hareketleri aydınlatan, belki de sonradan meydana gelmiş bir ışıık olduğunu göstermekle başlıyor; sonra da önceden söylediğini birdenbire unutarak bir izbe içinde çalışan bu fenercikten koca dünyayı aydınlatan bir güneş yapıyor ve sırf kavramsal bir düşünce tarzı ile bütün eşyayı ve hattâ hayatı yenibaştan yapmaya kalkışmış bulunuyor. Fakat hakikatte biraz ilerledikçe müthiş zorluklara çarparak burada mantığının birdenbire pek garip tenakuzlara uğradığını görmüş, sırf mantıki ve kavramsal bir düşünce ile hayatı yenibaştan yapmak isteyen ilk hırsından vazgeçmiş; realitenin kendisini değil, sadece taklidini, daha doğrusu sembolik bir tasvirini yaptığını, eşyanın asıl ve mahiyetinin bizden kaçtığını, sadece münasebetler âleminde yaşadığımızı, mutlakı bilmek şanımızdan olmadığını, “bilinemez” (*inconnaissable*)in önünde eğilmek lâzım geldiğini söylemiştir.¹ İnsan zekâsına karşı gösterilen o aşırı gururdan sonra bu da aşırı bir mahviyettir. Canlı varlığın zekâsı bazı cisimlerin maddi çevreleriyle olan karşılıklı tesir ve aksi tesirlerine göre yavaş yavaş teşekkül ettiyse cisimlerin kendilerini vücuda getiren esastan birazını bize de vermeleri lâzım gelir; çünkü canlı varlığın faaliyeti hiç de reel olmayan bir çevrede olmuyor. Vakaa sırf düşünmek veyahut hayal etmek için doğmuş bir ruhun realite dışında kalabileceği ve bu realiteyi önümüzden geçen bulutları seyrederken insan ve hayvan biçimleri tarzında hayal etmemiz gibi hayal edebileceği söylenebilir. Fakat yapılacak bir fiil ile bundan gelecek mukabil bir tesire doğru uzanmış olan ve her an kendini harekete getirecek bir intiba almak için eşyayı yoklayan

1 Burada Kant ve Spencer'in felsefelerine telmih edilmektedir. Çünkü Bergson'un bu eserde tenkid ettiği başlıca iki hasmı Spencer ile Kant'tır. M. Ş. T.

bir zekâ herhâlde mutlak bir şeye dokunuyordur. Eğer felsefe bize teorik düşüncelerimizin ne gibi tenakuzlara düştüğünü, nasıl çıkmazlara dayandığını göstermeseydi bilginin bu mutlak kıymetinden şüphe etmek hiç aklımıza gelir miydi? Esasen bütün bu zorluklar, bu tenakuzlar hep henüz üzerinde çalışmamış ve ona göre kadroları teşekkül etmemiş canlı varlıklara düşüncemizin alıştığı şekilleri tatbik etmekten ilerigeliyor. Buna karşılık zihnî bilgi âtil bir maddenin herhangi bir tarafına taallûk ettiği zaman esasen onun bir klişesi olduğundan maddenin sadık bir intibasını almak zorundadır. Bu bilgi, sırf bu şekliyle hayatı, yani intibası alanı bildirdiğini iddia ederse ancak o zaman izafi (*relatif*) olur.

Hayatı bilmek bu derece güçse, onun özünü derinleştirmekten vazgeçmek mi lâzımdır? Müdrike (*entendement*) mademki hayatın toptan (*totale*) faaliyetini belli birtakım beşerî hareketler şeklinde daraltıyor ve mademki bu hareketler hayatın kısmi ve mevzii bir belirtisinden, hayati ameliyenin bir netice yahut artığından başka bir şey olmuyor; o hâlde onun bize vereceği şey daima mekanik, bizzarure yapma ve sembolik olacak bir bilgi ile yetsinmek mi icap eder?

Eğer hayat, ihtiva ettiği bütün ruhi kuvveler (*virtualités*)i sadece halis müdrikeler yapmaya, yani geometriciler hazırlamaya kullanıyorsa hayatın mahiyetini derinleştirmekten vazgeçmek, yapma ve sembolik bir bilgi ile yetsinmek lâzım gelecekti. Fakat tekâmül yolu sadece insana varan tek bir yoldan ibaret değildir. Başka yöndeki diğer tekâmül yolları üzerinde kendini, insan zekâsında olduğu gibi, dış baskılardan kurtarmayı ve kendine hâkim olmayı bilmeyen, fakat tekâmül hareketinde mündemiç ve esasi bir şeyi zekâdan daha az ifade etmeyen diğer şuur şekilleri de gelişmiştir. Bunları önce birbirleriyle mukayese ederek, sonra da zekâ ile kaynaştırarak hayat ile başbaşa giden ve kendi arkasında duyduğu hayat hamlesine birdenbire dönerek bunun geçici olduğu muhakkak bulunan tam bir görülüşünü elde edecek bir şuur elde edilemez mi?

Denecek ki, buna imkân olsa bile mademki şuurun diğer şekillerine de zekâmızla ve zekâmızın arasından bakıyoruz, o hâlde zekâmızı yine aşmış olmayacağız. Filvaki eğer sırf zekâdan ibaret olsaydık, kavramsal ve mantıki düşünmemiz etrafında zekâ dediğimiz aydınlık mihrakın çevresinde aynı cevherden olan müphem bir nebülöz bulunmasaydı, zekâmızı aşmadığımızı söylemek doğru olurdu. Müdrikeyi tamamlayan ve kendi kendimize katlandığımız zaman müphem bir surette hissedilen, fakat tabiatın tekâmülünde faaliyete geçtikleri takdirde aydınlanacak ve meydana çıkacak olan birtakım bilgi iktidarları işte bu nebülözde bulunmaktadır. Bu iktidarların yoğunlaşmaları ve hayat yönünde genişlemeleri için ne kadar ceht sarf etmeleri lâzım geldiğini ancak böyle öğreneceklerdir.

Bu demektir ki *bilgi teorisi* ile *hayat teorisi* bize birbirlerinden ayrılmaz gibi görünmektedir. Çünkü bilginin bir tenkidiyle birlikte gitmeyen bir hayat teorisi müdrikenin sağladığı kavramları oldukları gibi kabul etmek zorundadır; bu mahiyette bir teori ise olguları kesin olarak mülâhaza edilen önceden mevcut kadrolarda hapseder. Böylece ancak pozitif ilme uygun, belki de zaruri, fakat konusunun doğrudan doğruya görülmesi olmayan bir sembolizm elde eder. Buna karşılık zekâyı genel tekâmülü içinde ele almayan bir bilgi teorisi bize ne bilgi kadrolarının nasıl teşekkül ettiklerini ne de bunları ne suretle genişletip aşabileceğimizi öğretebilir. Bunun içindir ki bilgi teorisi ile hayat teorisi araştırmalarının birbirlerini daima tamamlamaları lâzımdır.

Felsefenin ortaya koyduğu büyük meseleleri daha emin ve tecrübeye daha yakın bir metotla ancak bu iki teori beraberce çözebilir. Çünkü birleşik teşebbüslerinde muvaffak oldukları takdirde bizi zekânın teşekkülüne ve buradan da zekânın genel şeklini çizen maddenin tekevvününe şahit kılacak, tabiat ve ruhun köklerine götürecek, Spencer'in kalp tekâmülcülüğü yerine -ki bu tekâmülcülük bugünkü mütekâmil realiteyi daha az mütekâmil

olmayan küçük parçalara ayırdıktan sonra açıklanması lâzım gelen şeyleri bu parçalarla yenibaştan terkiib etmekten ibarettir- realitenin doğma ve büyümesini takip eden gerçek bir tekâmülcülük ikame edecektir.

Yalnız bu cinsten bir felsefe bir günde yapılamaz. Bu felsefe, şimdiye kadar bildiğimiz felsefe sistemleri gibi ya toptan kabul yahut reddedilecek dâhi bir adamın eseri olarak değil, birçok mütefekkir ve müşahedecilerin birbirlerini tamamlayan, düzelten ve tekemmül ettiren müşterek ve ilerleyen cehtleriyle husule gelebilir. Okuyacağınız bu kalem denemesi de büyük meseleleri bir çırpıda çözecek değildir. Burada yapılacak şey yalnız metodu tarif etmek ve bu metodun birkaç esas nokta üzerinde tatbiki imkânını göstermektir.

Eserin plânı bizzat konu tarafından çizilmiştir. Birinci bölümde tekâmülün ilerlemesinde müdrikemizin kullandığı mekanizm ve finalizm gibi iki hazır elbise prova edilecektir.² Görülecek ki bunlardan hiçbirisi realitenin hakikatine uygun değildir; sadece biri yeniden biçilip dikilebilir ve bu yeni şekilde ötekisinden daha uygun gelebilir. İkinci bölümde müdrikenin görüşünü aşmak için insan zekâsına götüren tekâmül yolunun yanında hayatın dolaşmış olduğu büyük tekâmül yollarını yenibaştan teşkil etmeğe çalışa-

- 2 Hayatı, finalite ve mekanizmin dışında ve bunların üstünde düşünmek zaten yeni bir fikir olmaktan uzaktır. Bu mülâhazayı M. Ch. Dunan, “Hayat meselesi” (*Revue philosophique*, 1892) hakkında yazdığı üç makalede derinden derine incelemiştir. Aym fikri geliştirmekte Ch. Dunan ile birkaç yerde aynı fikirde birleştik. Bu nokta ve buna bağlı meseleler hakkında arz ettiğimiz görüşlerin hemen hepsi *Şuurun vasıtasız verileri hakkında deneme* (Paris, 1889) adıyla çok daha önce yazdığımız eserde vardır. Filhakika bu “deneme”nin başlıca konularından biri psikolojik hayatın ne birlik ne de çokluk olmadığını, mekanik ve zihnî olan şeyi aştığını, mekanizm ve finalizmin ancak bölünen çokluk ve “mekanîlik” olan binnetice eskiden beri var olan parçacıkların toplanmış olduğu yerde bulunduğunu göstermekti: “Hakiki süre” bölünmez bir süreklilik, bir yaratma demektir, aynı fikirleri bu eserde psikolojik bakımdan genel olarak göz önüne alınan hayata tatbik ediyoruz.

çağız. Böylece zekâ, kendisini doğuran sebep içinde görülecek ve onun kendisini yakalamak ve hareketlerinde takip etmek bahsin konusu olacaktır. Üçüncü bölümde bu neviden bir ceht -çok eksik olarak- tecrübe edilecek. Dördüncü ve son bölümde müdrikemizin kendisini aşacak bir felsefeyi, bir disipline tâbi olarak, nasıl hazırlayabileceği gösterilmeye çalışılacaktır. Bunun için de sistemlerin tarihine bir göz atmak ve aynı zamanda bunların gerek bütün realite ve gerek insan müdrikesi hakkında düşünmeye başladıkları andan itibaren uğradıkları iki büyük vehim (*illusion*)'in tahlil edilmesi lâzım gelecektir.

BİRİNCİ BÖLÜM
HAYATIN TEKÂMÜLÜ
MEKANİZM VE FİNALİTE

Mevcudiyetinden en emin olduğumuz ve en iyi bildiğimiz şüphe yok ki kendi varlığımızdır, çünkü diğer bütün şeyler hakkındaki bilgilerimizin dıştan ve sathi olduklarına hükmolunabilir, hâlbuki kendimizi içten ve derinden biliyoruz. Öyle ise bu bilgide neler buluyoruz? Bu imtiyazlı hâlde “mevcut olmak” kelimesinin tam ve sarîh sonuçlarını kısaca hatırlayalım.

Evvelâ hâlden hâle geçtiğimi görüyorum. Üşüyorum yahut yanıyorum, şenim yahut kederliyim, çalışıyorum yahut aylak bulunuyorum, etrafıma bakıyorum yahut başka bir şey düşünüyorum. Duyumlar, duygular, dilekler, tasavvurlar, işte mevcudiyetimizin uğradığı değişiklikler ve vakit vakit boyandığı renkler. Öyleyse hiç durmadan değişiyoruz. Fakat bunu söylemek de yetmez. Çünkü değişme, ilk bakışta sanıldığından çok daha köklüdür.

SÜRE

Bense “hâl”lerimin her birinden ayrı birer parçaymış gibi bahsediyorum. Değiştüğimi söylüyorsam da bu değişme bana bir hâlden diğerine geçmede bulunuyor gibi geliyor ve her hâli ayrı ayrı aldığım zaman bunların her vakit öylece kaldıklarına inanmaktan hoşlanıyorum. Hâlbuki küçük bir dikkat cehti bana her an değişmeyen hiçbir teessür, hiçbir tasavvur ve hiçbir dileğin olmadığını gösteriyor. Ruh hâlleri değişmeden kesilseler ruhun süresi de akmaktan kesilecek. Meselâ iç hâllerimizden en az değişen hareketsiz dış bir şeyin gözle olan idrakini alalım. Bu şey istedi-

ği kadar aynı kalsın, ben de ona istediğim kadar aynı noktadan, aynı köşeden ve aynı günde bakayım; burada ilk idrakimle biraz sonraki arasında bir fark duymamak kabil değildir. Çünkü ikinci idrakim bir anlık olsun ihtiyarlamıştır. Hafızam da hâldeki idrake geçmişteki idraklerden bir şey katmıştır. Zaman yolu üzerinde ilerleyen ruhumun hâli de topladığı sürelerden bir kartopu gibi mütemadiyen büyümüştür. Daha derinden içsel olan duyular, teessürler, arzular vesairede bu değişme, değişmeyen dışsal bir şeyden alınan basit bir görme idrakine nispetle bittabi daha çok oluyor. Fakat bu fasılasız değişmeye dikkat etmemek bize uygun geliyor, dikkat ettiğimiz zaman bile bunu ancak vücudumuza yeni bir tavır, dikkatimize yeni bir yön verdirecek bir dereceye geldiği zaman yapıyoruz ve ancak o zaman değişmiş olduğumuzu anlıyoruz. Hakikatte ise hiç durmadan değişiyoruz, psikolojik hâlin kendisi de zaten değişmeden başka bir şey değil.

Bu demektir ki bir hâlden diğerine geçmekle aynı hâlde kalmak arasında esaslı bir fark yoktur. Eğer “ayniyle kalan” hâl sanıldığından daha çok değişmiş bulunuyorsa, bunun tersine olarak bir hâlden diğerine geçme temadi eden hâle tasavvur edildiğinden fazla benzer; çünkü bir hâlden diğerine geçme daimîdir. Yalnız psikolojik hâllerin değişmelerine daima dikkat etmediğimiz için, değişme kendini dikkatimize tanıttacak bir dereceye geldiği zaman bu değişmeden sanki önceki hâle katılmış bir hâl gibi bahsetmeğe mecbur oluyoruz. Psikolojik hâlin ve bütün psikolojik hâllerin değişmez olduklarını farz etmemiz de bu sebeptendir. O hâlde psikolojik hayatın görünüşteki süreksizliği bu hayat üzerindeki dikkatlerimizin süreksiz olmasından ileri geliyor ve bu süreksiz dikkatlerimizi takip etmek yüzündendir ki tatlı bir meyilden başka bir şey olmayan bir yerde bir merdivenin basamaklarını gördüğümüzü sanıyoruz. Vakaa psikolojik hayatımızın beklenmedik hâllerle dolu olduğu ve burada önceki ve sonraki hâllere uymaz ve bağlanmaz gibi görünen binlerce hâller ortaya çıktığı muhakkaktır. Fakat bunların görünüşlerindeki

süreksizlik sürekli bir zemin üzerinde teferrüd ettiği gibi kendilerini ayıran fasılalar (*intervalles*)ı da yine bu zemine borçludurlar; bunları senfonilerde ara sıra işitilen ve bir orkestra senfonisinin tatlı ve sürekli akışını ara sıra kesen tembal seslerine benzetebiliriz. Dikkatimiz dahi bizi daha çok ilgilendiren bu seslere saplanır, fakat gerek bu beklenmedik hâller ve gerek tembal sesleri bütün psikolojik mevcudiyetimizin akıcı kitlesi tarafından taşınmaktadırlar. Bu hâllerin ikisi de duyup düşündüğümüz ve istediğimiz şeylerin kâffesini ve nihayet muayyen bir andaki bütün hüviyetimizi içine alan oynak bir bölgenin sadece en aydınlık noktalarıdır. Hakikatte ruhumuzun hâlini teşkil eden de bu bölgelerdir, öyleyse böylece tarif edilen hâllerin ayrı unsurlar olmadığı ve sonsuz bir akışla birbirleri içinde devam ettikleri söylenebilir.

Fakat dikkatimiz bunları yapma olarak ayırdığı için neticede yapma bir bağ ile birleştirmeğe mecbur olmuş. Bu sebeple de şekilsiz, kayıtsız ve değişmez bir ben tahayyül etmiş, sonra da bunun üzerine müstakıl, sabit varlıklar gibi gösterdiği psikolojik hâlleri sıralamış. Böylece birbiri içine ve renkten renge giren bir akıcılık olan, yerde bir gerdanlığın boncukları gibi yanyana dizilmiş katı, sabit renkler görmüş ve nihayet bütün bu boncukları bir arada tutacak aynı derecede katı bir ip farz etmek zorunda kalmıştır. Hâlbuki bu renksiz ip eğer kendisini örten hâllerle daima boyanıyorsa bu belirsizliği içinde, bize kalırsa, yoktur da denilebilir. O hâlde yalnız boyanmış, yani sadece psikolojik hâlleri idrak ediyoruz. Doğrusu aranırsa “ben” denilen bu “ip” hiç de bir realite değildir; bunu icad eden âmil, şuur değişmelerine kesik kesik dikkat etmemiz ve bunun sonunda durmaksızın akan ve değişen şuur hâllerini kesik kesik ve birbiri üzerine katılmış gibi tasarlamamızdır. Eğer mevcudiyetimiz şekilsiz, kayıtsız ve değişmez bir “ben”in terkip ettiği birbirlerinden ayrı hâllerden yapılmış olsaydı bizim için süre de olmayacaktı. Çünkü değişmeyen bir ben akmadığı gibi yerine diğer bir hâl geçmeyerek kendi kendinin aynı kalan

psikolojik bir hâlde akış da olmaz. O hâlde bu psikolojik hâlleri tutan bir “ben”in üzerine sıralamak beyhudedir, çünkü katı bir ip üzerine geçirilen katı şeylerden akıcı bir süre yapılamaz. Hakikat şu ki bunu yapmakla iç hayatının kendisi değil, yapma bir taklidi, mantık ve dilin ihtiyaçlarına elverişli durgun bir eşi yapılmış olur; çünkü iç hayatındaki gerçek zaman ortadan kaldırılmıştır. Fakat kendisini örten semboller altında akan psikolojik hayata bakınca onu dokuyan kumaşın zaman olduğu kolaylıkla görülür.

Kaldı ki bundan daha dayanıklı, daha özlü bir kumaş da yoktur. Çünkü bizim içimizde geçen zaman, bir anın yerine diğer bir anın geçmesi değildir: Böyle olsaydı hâl (*présent*)den başka bir şeyin olmasına imkân kalmaz, geçmişin hâlde uzaması, tekâmül ve somut süre aslâ olamazdı. Süre, geleceği kemiren ve ilerledikçe büyüyen geçmişin daimî bir ilerlemesidir. Geçmiş hiç durmadan büyüdüğüce kendisini de hiç durmadan hıfzeder. Başka bir eserimde¹ ispata çalıştığım gibi hafıza, bir çekmecenin muhtelif gözlerine hâtıraları yerleştiren yahut deftere geçiren bir meleke değildir. Ortada ne defter, ne çekmece ne de meleke vardır; çünkü böyle bir meleke durmaksızın çalışmaz, istediği ve gücünün yettiği zaman çalışır, hâlbuki geçmişin geçmiş üzerine yığılması hiç durmadan olur. Daha doğrusu geçmiş kendi kendini otomatik olarak hıfzeder. Bizi de hiç şüphe yok her lâhza bütün mevcudiyetiyle yuğurur. Daha ilk çocukluğumuzdan beri duyup düşündüğümüz, istediğimiz şeylerin hepsi, hâle katılmak için eğilmiş fakat kendisini dışarıda bırakmak isteyen şuurun kapısını zorlıyan o geçmiştedir. Beynin mekanizması da geçmişi hemen tamamiyle gayr-i şuura itmek, şuura yalnız hâlin durumunu aydınlatacak olanları bırakmak ve bu suretle hazırlanan fiile yardım ederek nihayet bize *şaydalı* bir iş gördürmektir. Bu mekanizmadan kurtulup da şuura girebilenler, çok çok onun kapı aralığından kaçak olarak sokulabilen lüks

hâtıralardır. Arkamızda bilmeyerek sürüklediğimiz şeylerden bize haber verenler de gayr-i şuurun *ulakları* olan bu hâtıralardır. Bunları açıkça seçemesek bile bize geçmişimizin kaybolmadığını müphem olarak duyuran yine bunlardır. Hakikatte biz neyiz? Doğmazdan önceki istidatlarımızı da beraberimizde getirdiğimize bakılırsa *karakter* dediğimiz şey doğduğumuz ve hattâ daha önceki zamandan beri yaşadığımız tarihin toplanmasından başka nedir? Geçmişimizin ancak bir parçasıyla düşünüyoruz, bu muhakkak; fakat içinde ruhumuzun aslî kıvrımları da dâhil olduğu hâlde bütün geçmişimizle istiyor, bütün geçmişimizle hareket ediyoruz. O hâlde geçmişimiz bize kendi hamlesiyle ve temayül hâlinde tam olarak beliriyor, yalnız bunun zayıf bir kısmı tasavvur hâline geliyor.

Geçmişin bu arta kalış (*survivance*)ından da bir şuurun aynı hâlden iki defa geçmesi imkânsızlığı neticesi çıkıyor. Artık durumlar istediği kadar aynı olsun, bunların tesir edeceği şahıs mademki tarihinin yeni bir anındadır, artık aynı şahıs değildir. Şahsiyetimiz de “toplanan tecrübelerle yapıldığı için hiç durmadan değişir, değiştikçe de herhangi bir hâl, sathi olarak olduğu gibi kalsa bile, derinlikte de aynıyle tekerrür edemez. Ruhi süremiz olan yaşadığımız zamanın yeniden yaşanılabilmesi bu sebeptendir. Onun bir parçacığını bile yeniden yaşatamayız, çünkü bunun imkânı ondan sonraki bütün hâtıralarımızın silinmesine bağlıdır. Bunları zihnimizden silsek bile irademizden çıkaramayız.

Şahsiyetimiz de hiç durmadan işte böyle doğuyor, böyle büyüyor, böyle olgunlaşıyor. Onun bir öncesinden bir sonrakine katılan anlarının hepsi yeni oluyor. Daha ileri gidelim: Yalnız yeni değil, önceden keşif olunamıyorlar da... Şimdiki hâlim, geçmişim ve şimdi üzerime tesir edenlerle açıklanabilir, bu muhakkak. Onu tahlil etmekle de başka unsurlar bulacak değilim. Fakat hiçbir zekâ, hattâ insan zekâsına üstün bir zekâ bile tamamıyla soyut olan bu unsurlara somut taazzuvunu veren basit ve parçalanmaz şekli önceden keşfedemez. Çünkü önceden görmek evvelce görülmüş bir şeyi

geleceğe aksettirmeğe yahut evvelce görülmüş unsurları ilerisi için başka bir şekilde tasarlamaya bağlıdır. Fakat hiç görülmemiş, aynı zamanda basit olan bir şey zaruri olarak önceden keşfedilemez. O hâlde psikolojik hâllerimizden her biri akan bir tarihin bir anı gibi düşünülürse bunlar için de aynı şey söylenebilir: Psikolojik her hâl basittir, evvelce görülmüş olmalarına imkân yoktur, çünkü ferdiyetinde hem geçmişi hem de hâlin ona kattığını toplar, daha az orijinal olmayan bir tarihin orijinal bir anıdır.

Bitmiş bir portreyi modelin fizyonomisi ile sanatkârın tabiatı ve palete konan renkler vasıtasıyla açıklamak kabildir, fakat portre yapılmadan önce bunlar bilinse bile hiç kimse, hâttâ bunu yapan sanatkâr bile, portrenin nasıl olacağını sahih olarak önceden kestiremez. Çünkü bunu bilmek portreyi yapılmadan önce yapılmış görmekle mümkündür, bu ise kendi kendini yıkan muhal bir hipotezdir. Sanatkârı olduğumuz hayatımızın anları için de aynı şey söylenebilir. Bunların her biri âdeta bir yaratmadır. Ressamın ehliyeti nasıl her an yapılıp bozuluyor, yaptığı eserlerin tesiri altında mutlaka değişiyorsa psikolojik hâllerimizin her biri de, kendimize verdiğimiz yeni bir şekil olmak itibariyle, bizden çıkmakla beraber şahsiyetimizi değiştiriyor. Öyle ise biz ne isek yaptığımız ona tâbidir demek doğrudur; yalnız buna biz ne yapıyorsak oyuz ve kendimizi mütemadiyen yaratıyoruz demeyi de katmak lâzımdır. Kendimizi kendimizle olan bu yaratma, yapılan şeyi daha iyi düşündüğümüz nispette daha tam olur, çünkü akıl burada geometride olduğu gibi çalışmaz, orada öncüller değişmez ve gayrişahsidir, aynı zamanda sonuçlamaları da gayrişahsidir. Bilâkis aynı akıllar başka başka veya aynı şahıslara muhtelif veya aynı anlarda, hepsi de aynı derecede mâkul, çok farklı işler gördürebilir. Doğrusunu söylemek lâzım gelirse bu akıllar ne aynı şahısların ne de aynı zamanın akılları olmadıkları için hiçbir zaman birbirlerinin aynı değildirler. Bunun içindir ki geometride olduğu gibi bunlara soyut olarak ne dışarıdan tesir edilebilir ne de hayatta

birine ait olan meselenin çözümünü diğeri için de çözülmüş saymak doğru olur. Herkes meselelerini içinden ve kendi hesabına çözer. Bu noktayı derinleştirmek niyetinde değiliz. Aradığımız şey sadece şuurumuzun “mevcut olmak” kelimesine verdiği tam mânâdır, bulduğumuz şey de şuurlu bir Varlık için mevcut olmanın değişme, değişmenin olgunlaşma, olgunlaşmanın kendi kendini boyuna yaratma olduğudur. Acaba mevcudiyetin bütünü için de aynı şey söylenebilir mi?

ORGANİKLEŞMEMİŞ CİSİMLER

Maddi şeylerden hangisini ele alsak bu saydığımız karakterlerin aksini gösterir. Ya olduğu gibi kalır veya dıştan gelen bir kuvvetin etkisiyle değişse bile bu değişimleri değişmeyen parçaların yer değiştirmeleri gibi tasarlarız. Parçalar değişmek zorunda olsalar bile onları da yine parçalara ayırırız. O hâlde ki parçaları moleküllere, molekülleri atomlara, atomları da “tartılmaz” devrî bir hareket (*tourbillonnement*)e kadar parçalayıp gideriz. Bu parçalama yahut analizi nihayet lâzım olduğu kadar uzaklara götürür ve ancak “değişmez”in önünde dururuz.

Sonra da diyoruz ki mürekkep bir cisim, parçalarının yer değiştirmesiyle değişir. Fakat yerini değiştiren bir parçanın bu yeri tekrar almasına hiçbir engel yoktur. Bir hâlden geçen bir unsurlar kümesi, kendi kendine olmasa bile, dışarıdan gelen bir sebebin tesiriyle bu hâline daima dönebilir. Bu da şu demektir ki: Bir unsurlar kümesi kendini istediği kadar tekrar edebilir, o hâlde ihtiyarlamıyor, bir tarihe sahip olmuyor.

Öyle ise burada ne maddeden ne de suretten hiçbir şey kendini yaratmıyor. Unsurlar kümesinin ileride olacağı şey şimdiki hâlinde de bulunuyor demektir, şu şartla ki kâinatın her noktası ile münasebetli olduğu farz olunan durumu bilinsin. Bu takdirde insanüstü bir zekâ maddi sistemin herhangi bir noktasının herhangi bir zamandaki durumunu hesap edecek, “bütün”ün suret (*forme*)inde parçaların yerleşmelerinden fazla bir şey olmadığına göre, madde sisteminin

gelecekteki suretleri bugünkü şeklinde teorik olarak görülebilecektir.

Filhakika bizim eşyaya olan bütün inancımız ve ilmin ayırdığı sistemler üzerindeki bütün ameliyelerimiz böylece “zaman”ın maddeyi aslâ değiştiremediği fikrine dayanıyor. Bundan önceki çalışmalarımızdan birinde de bu meseleye biraz dokunmuştuk, burada yine dokunacağız. Şimdilik ilmin maddi şeye yahut ayrılmış bir sisteme atfettiği soyut “z” zamanı ancak tâyin edilmiş *hemzamanlıklar* (*simultaneités*)ın bir sayısından yahut daha genel olarak, bunların bir *tekabül* (*correspondance*)ünden ibarettir. Ve bu tekabülleri birbirinden ayıran fasılaların mahiyeti ne olursa olsun bu sayı daima aynı kalır. Ham yahut inorganik maddeden bahsölunduğu zaman bu fâsılalar aslâ düşünülemez yahut düşünülsele bile yeni tekabülleri hesaplamak için düşünülür, aradaki fasılalarda ne geçerse geçsin hiç düşünülmez. Ancak parça parça şeylerle uğraşan halk duygusu (*sens commun*) gibi bütünden ayrılmış sistemle uğraşan ilim dahi fasılalar boyunca yerleşmeyerek hep sonlara, varılmış en sonlara yerleşir. Zaman akışının sonsuz bir hız aldığı ve maddi şeylerin yahut ayrılmış sistemlerin mekânda bir anda serilmiş olduklarının farz olunabilmesi işte bu sebeptendir: Artık ne âlimlerin formüllerinde ne de halk duygusunun dilinde değiştirilecek bir şey kalmayacak, “z” sayısı da artık aynı şeyi ifade edecek, eşyanın hâlleri yahut ayrılmış sistemler arasında aynı düzenleşme (*coordonnance*) hesaplanacak ve bu suretle zamanın akışı tamamiyle çizilmiş bir çizginin noktaları olacaktır.

Bununla beraber artarda geliş (*succession*) madde âleminde söz götürmez bir olgudur. Ayrılmış sistemler hakkındaki muhakemelerimiz bunların geçmiş, hâl ve gelecek tarihlerinin bir yelpaze gibi birdenbire açılabilceğini istediği kadar gerektirsin, bu tarih bizim ruhi süremize benzer bir süre gibi geçmektedir. Mesela bir bardak şerbet yapmak istesem mutlaka şekerin erimesini bekleyeceğim. Bu küçük olgu bize çok şeyler öğretir. Çünkü şekerin erimesi için bekleyeceğim zaman artık maddi dünyanın bütün

tarihi boylu boyunca serilmiş gibi tatbik olunan matematik bir zaman olmayacaktır. Bu zaman benim sabırsızlığımla beraber vâki olan, bana ait bir sürenin bir parçası ile beraber geçen, istendiği kadar uzatılıp kısaltılamayan, daha doğrusu düşünülmüş olmayıp yaşanılmış olan bir zaman olduğu için artık bir nispeti değil, bir mutlakı ifade eder. Buradaki bardak, şeker ve şekerin suda erimesi süreci soyutlamalardan başka bir şey değildir; duyularımın ve müdrikemin Bütünden ayırdığı bu şeyler belki de bir şuur tarzında ilerliyorlardır.

İlmin ameliyeleriyle ayırıp kapadığı sistemler herhâlde tamamiyle yapma değildirler. Çünkü bu ameliyelerin objektif bir temeli olmasaydı bazı hâllerde tamamiyle yürüyüp bazılarında yürümemesi anlaşılır bir şey olmazdı. İleride göreceğiz ki maddenin de ayrılabilir ve geometrik olarak ele alınabilir sistemler teşkil etmeğe yatkınlığı vardır. Hattâ onu bu temayülü ile tarif edeceğiz, fakat bu bir temayülden başka bir şey değildir. Madde bu temayülünde sonuna kadar gitmediği gibi parçalara ayrılabilir olması da hiçbir zaman tam değildir. İlim bu yolda sonuna kadar gidiyor ve tamamiyle ayırıyorsa bunu sırf incelemeye elverişli olduğu için yapıyor. Yoksa o da alttan alta kabul eder ki ayırdığı sistem dıştan gelen birtakım tesirlere bağlıdır. Yalnız bu tesirleri ya ihmal edilecek kadar az gördüğü veya daha ileride hesaba katmak istediği için sadece bir tarafa bırakmıştır, ilmin soyutlama ameliyesiyle ayırdığı sistemi kendinden daha büyük bir sisteme ve böylece en objektif olarak ayrılmış ve hepsinden müstakil güneş sistemine bağlayan birtakım bağlar olduğu muhakkaktır. Fakat ayırma burada bile mutlak değildir. Güneşimizin ziya ve harareti bir taraftan en uzak gezegenlere kadar gider. Diğer taraftan da etrafındaki gezegenler ve bunların peykleriyle birlikte muayyen bir yönde hareket eder. Güneşimizi kâinatın geri kalan kısımlarına bağlayan bağ şüphe yok ki düşünülmüştür. Kâinatın bütününde bulunan süre de içinde yaşadığımız dünyanın en küçük bir zerresine bu bağ boyunca geçer.

Evet, kâinat oluşunda devam ediyor. Zamanın mahiyetini derinleştirdiğimiz nispette sürenin bir suretler yaratma, bir icat, yeninin mutlak olarak daimî bir yapılması olduğunu anlayacağız. İlmin soyutlama ile ayırdığı sistemler geride kalan kâinata çözülmez bir surette bağlı oldukları için sürüp gidiyorlar. Daha ileride göreceğimiz gibi kâinatta “inîş” ve “çıkış” olmak üzere birbirine karşı iki hareket ayırmak lâzımdır.

Birinci hareket katlanmış bir tomarı açmak gibidir. Bu hareket, esas itibariyle bir zembereğin kurtulması gibi enstantane denebilecek bir tarzda da vâki olabilir. Fakat olgunlaşma yahut yaratma gibi içten bir çalışmanın karşılığı olan ikinci hareket esasen oluşunda devam eder ve birinci harekete kendisinden ayrılmaz bir hâlde bulunan ritmini verir.

O hâlde ilmin soyutlama ile kâinattan ayırdığı sistemler, men-sup oldukları Bütünde tamamlandıklarından bunlarda bir süre, bir oluş ve dolayısıyla bizimkine benzer bir mevcudiyet görmemize engel olacak hiçbir şey yoktur ve bu tamamlanma yapılmak lâzımdır. Aynı şey idrakimizin realiteden ayırdığı şeyler hakkında da haydi haydi (*a fortiori*) söylenebilir. Bizim bir şeye atfettiğimiz sınır ve çevreler, mekânın herhangi bir noktasında yapabileceğimiz bir *tesirin* resminden, yapacağımız işlerin gözlerimize akseden bir plânından başka bir şey değildir. Bu fiili ve binnetice idrak vasıtasıyla realite alanının mahşerinden önceden açmış olduğu büyük yolları kaldırınız, cisimlerin ferdiyeti, realitenin asıl kendisi olan karşılıklı tesirler âlemi içinde çabucak kaybolup gider.

Buraya kadar gelişigüzel alınmış maddi şeyleri gözden geçirmiş olduk. Acaba bunlar arasında imtiyazlıları yok mu? Demiştik ki cansız cisimler tabiat kumaşından *idrak* vasıtasıyla biçilmiştir. İdrakin makasları yapacağımız *aksiyon*’un kanaviçesini takip eder. Yalnız bu fiili yapan, hakiki fiilleri yapmadan önce yapacağı fiillerin taslağını madde üzerine aksettiren, realite seyyalesini belli kalıplara dökmek suretiyle diğer bütün cisimleri yaratmak için

duyu organlarını bu seyyaleye yaklaştırması yeten *canlı cisim* de acaba diğer cisimler gibi midir?

Hiç şüphe yok ki canlı cisim de cansız cisimler gibi geri kalan mekânlara bağlı, Bütün ile dayanışmalı ve maddenin herhangi bir kısmını idare eden fiziko-şimik kanunlara bağlıdır. Yalnız maddeyi ayrı ayrı cisimlere bölen idrakimiz ve birtakım sistemlerde kapayan ilmimiz olduğu hâlde canlı cisimleri ayırıp kapayan tabiatın kendisi olmuştur. Canlı cisim birbirlerini tamamlayan heterogen kısımlardan terekküpedir. Bu kısımlar birbirlerini gerektiren türlü fonksiyonlar yapar. Denebilir ki canlı cisim bir *fert*, bir birliktir; ondan başka hiçbir şeye, hattâ kristale bile bir fert denilemez, çünkü kristalin ne parçalarında tecanüssüzlük ne de fonksiyonlarında bir başkalık vardır. Bununla beraber organik âlemde bile kim ferttir kim değildir hükmünü vermek kolay değildir. Bu iş hayvanlar âleminde güç, nebatlar âleminde daha güçtür, hem de buradaki güçlük çok derin sebeplerden geliyor. İleride de göreceğiz ki fertliliğin sonsuz dereceleri vardır, hiçbir yerde, hattâ insanda bile tamamiyle gerçekleşmemiştir. Fakat bu, hiç de hayatta karakteristik bir hassa görmeğe engel olacak bir sebep değildir. Geometrice gibi düşünen bir biyoloji bilgini fertliliğin tam ve genel bir tarifini yapamadığımızı bakarak kendini kolayca muzaffer sayabilir. Hâlbuki kusursuz bir tarif ancak gerçekleşmiş bir realiteye tatbik olunabilir; hayatın hassaları ise gerçekleşmiş değil, daima gerçekleşmek üzeredir; ve bunlar “hâller” olmaktan ziyade “temayüller”dir. Herhangi bir temayül de gözetlediği şeyleri ancak diğer temayülün muhalefetine uğramazsa elde edebilir: Daima zıt temayüllere sahne olan hayatta muhalefetsiz bir temayül görmek de kabil mi? Ferdîleşmek temayülü vakaa organik âlemin her tarafında mevcuttur, fakat bu temayül yine her tarafta üreme temayülü tarafından muhalefete uğramıştır. Fertliliğin mükemmel olması için organizmadan ayrılmış olan kısımlardan hiçbirinin kendi başına yaşayamaması lâzımdır. Fakat böyle olsaydı, o vakit de yavrulama olmazdı. Yavrulama hakikatte,

eski organizmadan ayrılmış bir parçanın yeni bir organizma yapması değil midir? O hâlde fertlilik, düşmanını kendi koynunda saklıyor demektir. Hattâ fertliliğin zamanda yaşayabilmesi için duyduğu ihtiyaç bile onu mekânda aslâ tamamlanamamaya mahkûm ediyor. Bu iki temayülün paylarını ayırmak biyoloji bilginine düşer. Bunun için fertliliğin otomatik bir surette tatbik olunabilecek kesin bir tarifini ondan beklemek boştur.

Hayatın modaliteleri çok kere ham maddenin modaliteleri gibi düşünülür ve hiçbir yerde fertlilik hakkındaki tartışmalarda olduğu kadar bulanıklık görülmez. Bize bir “solucan”ın parçalarından her birinin kendilerine birer kafa yaparak müstakil fertler gibi ayrı ayrı yaşadıkları, bir hidranın her parçasının yeni birtakım kurtlar oldukları, denizkestanesi yumurtası parçalarının tam yumurta hâlinde yavruladıkları gösterilerek bu hayvan ve yumurtaların fertlilikleri nerededir? deniliyor. — Fakat şimdi birçok fertliliklerin bulunması olgusundan biraz önce tek bir fertliliğin bulunmamış olduğu sonucu çıkmaz. Vakaa bir mobilyadan birçok çekmecelerin düştüğünü gördüğüm zaman mobilyanın tek parça olduğunu söylemeğe artık hakkım olmadığını anlarım; fakat bunu söyleyememek mobilyanın şimdiki hâlinde geçmişinden fazla bir şey olamaz ve eğer o şimdi heterogen parçalardan yapılmış görünüyorsa yapıldığı andan itibaren de böyleydi demeye hiçbir engel kalmaz. Daha genel olarak söyleyelim; faaliyette bulunmak için üzerlerinde etkin olmak ihtiyacında bulunduğumuz düşünme tarzımızı kendilerinden aldığımız inorganik cisimler, “hâl”de geçmişten fazla bir şey bulunmaz, neticede bulunuan şey de sebepte zaten mevcuttur” formülü ile ifade olunabilecek basit bir kanunla idare olunurlar. Fakat farz edelim ki organik cismin ayırıcı vasfı, üstünkörü bir müşahedenin de gösterdiği gibi, büyümek ve durmaksızın değişmek olsun, bunun önce *bir*, sonra *birçok* olmasında şaşılacak bir şey yoktur. Tek hücreli organizmaların üremeleri buna bağlıdır. Canlı varlık burada ikiye ayrılır ve bunlardan her biri

tam birer fert olur. Daha karmaşık hayvanlarda bütünü yeniden doğurtmak gücünü tabiat müstakil denebilecek döl hücrelerine yerleştirmiştir. Fakat bu güç organın geri kalan kısmında yaygın bir hâlde kalabilir ve bundan da anlaşılır ki üreme meselesi bazı imtiyazlı hâllerde tamamiyle gizli kalıyor ve ilk fırsatta beliriyor. O hâlde fertlilikten bahsetmeğe hakkım olmak için organizmanın yaşayabilir iki parçaya ayrılması şart değildir. Elverir ki parçalanmazdan önce parçalarında bir sistemleşme olsun ve aynı sistemleşme organizmadan bir defa ayrılan parçalarda kendini yeniden vücuda getirmeğe meyletsin. Organik âlemde gördüğümüz de budur. Netice şu ki fertlilik hiçbir zaman kusursuz olmadığı gibi fert nedir, ne değildir sorusuna cevap vermek de çok kere zor, bazan imkânsız oluyor. Bununla beraber görünen şu ki hayat bir fertlilik aradığı gibi tabîî olarak ayrılmış ve tabîî olarak kapanmış birtakım sistemler teşkil etmeğe de yatkındır.

Öyleyse canlı bir varlık, idrak yahut ilmimizin yapma olarak ayırdığı şeylerin ve yapma olarak kapadığı sistemlerin hepsinden ayrılır. Bunun için onu cansız bir şeye benzetmek doğru olmaz. Canlı varlığı organik olmayanlardan bir şeye mutlaka benzetmek istiyorsak muayyen olan maddi bir şeye değil, daha çok maddi kâinatın bütününe benzetmeliyiz. Yalnız bunun bir faydası yoktur. Çünkü canlı varlık gözlenebilir bir varlıktır; hâlbuki kâinatın bütünü düşüncenin bir mahsulüdür. Şu kadar var ki dikkatimiz bu suretle hiç olmazsa organlaşmanın esas karakterine çekilmiştir. Bütün olarak alınan kâinat ve ayrı ayrı alınan şuurlu her varlık gibi yaşayan organizma da zaman içinde gelişir. Çünkü geçmiş hâlinde devam eder ve hâline müessir olur, yoksa düzgün safhalar geçirmesi, çağlar değiştirmesi ve nihayet bir tarihe sahip olması anlaşılır bir şey olmazdı. Hele kendi vücuduma baktığım zaman onun da şuurum gibi çocukluktan ihtiyarlığa kadar yavaş yavaş olgunlaştığını, benim gibi ihtiyarlandığını görüyorum. Hattâ olgunlaşmak, ihtiyarlamak dediğimiz şeyler vücuduma ârız olan hâllerden başka bir şey değildir. Aynı

kelimeyi vücudumla birlikte değişen şuurlu şahsımın değişmesi için de mecazen kullanıyorum. Eğer canlı varlıklar serisinin en çok farklılaşmışlarının birinden en az farklılaşmış birine, insanın çok hücreli organizmasından *haşlamlılar*'ın tek hücreli organizmasına geçersen bu basit hücrede de aynı ihtiyarlama sürecini görürüm. Haşlamlılar parçalana parçalana bir hadde geldikten sonra yıpranırlar, hayvanın çevresi² değiştirilmek suretiyle bu yıpranma bir dereceye kadar geciktirilebilir, fakat sonsuz uzatılamaz. Organizmanın tamamıyla fertlileşmiş olduğu bu iki uç, yani insanla haşlamlılar arasında fertlilikleri daha az bariz birçok organizmalar daha vardır. Bunların da bir tarafında ihtiyarlama olduğu şüphesizdir, fakat asıl neyin ihtiyarladığı söylenemez. Bir daha tekrar edelim: Herhangi bir canlıya otomatik olarak ve olduğu gibi tatbik olunabilecek genel bir biyoloji kanunu yoktur. Sadece hayatın neveleri genel olarak birtakım *yönlere* atması vardır. Burada her nevi kendini teşekkül ettiren amel ile istiklâlini tahkim, kaprisini takip eder, bazan yolundan çıktığı da olur, geriye bile dönerek asıl yönüne arka çevirmiş görünür. Burada ağaçların son filizlerinin daima genç olduğu ve piçleme suretiyle yeni yavrular doğurduğu ileri sürülerek ihtiyarlamadıklarını göstermek güç bir şey değildir. Yalnız bir fertten ziyade bir cemiyet olan bu çeşit bir organizmada yapraklar ve gövdenin içi ihtiyarlamasa bile bir şey herhâlde ihtiyarlıyordur. Esasen her hücre muayyen bir tarzda ayrı ayrı tekâmül eder. *Yaşayan her varlığın bir tarafında zamanın yazıldığı bir defter mutlaka vardır.*

İHTİYARLAMA VE FERTLİLİK

Denecek ki yaptığınız şey bir benzetmeden ibaret oluyor. Evet, zamana etkili bir kuvvet ve kendine has bir realite atfeden her sözü benzetme saymak zaten mekanizm doktrininin eski bir âdetidir. Şuurlu mevcudiyetimizin esasını geçmişin hâlde uzaması demek

2 Calkins, *Studies on the life history of Protozoa* (Ar h f. *Entwicklungsmechanik*, 1903, Vol. XV, s. 139-186).

olan hafızanın teşkil ettiğini, daha doğrusu bu mevcudiyetin yapıcı ve geçmişin geriye dönmez bir mahiyette olduğunu doğrudan doğruya müşahade istediği kadar gösterebilirsin, mekanizm doktrininin bunlara aldıracağı yoktur. Halk duygusuna bakılınca ve ilmin kâinattan ayırdığı eşya ve sistemlerin ötesine gidildikçe içten içe değişen ve geçmişini geriye dönülmeyecek gibi toplayan bir realiteyle karşılaşıldığını muhakeme istediği kadar ispat etsin, mekanizm doktrininin buna da aldıracağı yoktur. Çünkü zihnin mekanik düşünmeye muhakemedi, doğrudan doğruya olan müşahadede daha zorludur. Hiç haberimiz olmadan içimizde taşıdığımız metafizikçi, ileride göreceğimiz gibi, tasmimli ihtiyaç ve açıklamalara, değişmez tezlerle sahiptir ve bütün bunlar somut sürenin inkârında toplanır. Bu metafizikçi için gerekir ki değişme sadece parçacıkların bir tertip veya tertipsizliğine indirilsin, zamanın geriye dönemezliği de bizim cahilliğimize ait bir görünüş olsun ve insanın eşyayı yeniden terkip etmek ve düzenlemek aczinden gelsin. Bu takdirde ihtiyarlama bazı cevher ve maddelerin yavaş yavaş kazanılma veya kaybedilmelerinden, belki de her ikisinin birlikte olmasından husul buluyor. Zaman dahi bir kum saatinde ne mahiyette ise canlı bir varlıkta da öyle olacak. Bilirsiniz ki kum saatinde üst hazne boşalırken alt hazne dolar ve âlet tersine çevrilince eski durum olduğu gibi geri döner; daha doğrusu burada geçen zaman mekanik bir surette geçer ve daima aynı tarzda tekrarlanır. Hâlbuki doğumla ölüm arasında ne kaybediyoruz, bu noktada hiç de uzlaşılmış değildir. Bu hususta birçok bağlanılan teori, hücrelerdeki protoplazma hacminin doğumdan ölüme kadar durmadan arttığıdır.³

Bundan daha derin ve hakikate daha yakın diğer bir teori, hayatın gelişmesini “iç çevre”deki besleyici maddelerde, yıkımını da vücutta biriken ve nihayet “kabuklaştıran”⁴ sarf edilememiş tortu-

3 Sedgwick Minot, *On certain phenomena of growing old. (Proc. of the American Assoc. for the advancement of science, 39 th. meeting, Salem, 1891, s. 271-288.*

4 Le Dantec, *L'individualité et l'erreur individualiste*, Paris, 1903, s. 84 ve aşağısı.

larda gören teoridir. Burada kanın yuvarları ve hücreleri tarafından bakterilerin yakalanıp yutulması demek olan *phagocytose* olayını hesaba katmadan ihtiyarlama olayını tamamiyle izah etmenin yetmezliğini büyük bir mikrop bilginiyle beraber söylemek bilmem lâzım mı?⁵ Meseleyi kesip atacak bir durumda da değilim. Ancak her iki teori bir nevi maddenin durmadan birikme veya durmadan kaybolmasında birleşiyorlarsa da kazanılan ve kaybedilen şeylerde bu derece birleşemediklerinden açıklama kadrosunun *tecrübeden önce* hazırlandığı söylenebilir. İncelememiz ilerledikçe de bunu daha iyi anlayacağız. Görülüyor ki zaman meselesi düşünülürken onu kum saati hayaline göre tasarlamaktan kurtulmak kolay olmuyor.

Hâlbuki ihtiyarlama daha derin bir sebep olmak lâzımdır. Çünkü bir embryonun tekâmülü ile organizmanın tam bir tekâmülü arasında kesiksiz bir süreklilik olduğunu tahmin ediyoruz. O hâlde canlı varlığı büyüten hamle gelişip ihtiyarlıyor, embryon hayatının safhalarını geçirten de bu hamle oluyor. Embryon'un gelişmesi ise daimî bir şekil değiştirmedir. Bu değişmelerin sırtı sıra bütün vecihleri kaydedilse bir süreklilik ile karşılaşıldığı zamanda olduğu gibi bir sonsuzluk içinde kayboluruz. Hayat, doğumdan önce başlayan tekâmülün bir devamıdır, delili de şu ki böceklerle kabukluların sürfelerinde görüldüğü gibi burada ihtiyarlayan bir organizma karşısında mı yoksa gelişmesinde devam eden bir embryon karşısında mı olduğumuzu söylemek çok kere imkânsızdır. Fazla olarak, bizim organizmamız gibi değişken bir organizmada ferdi tam bir değişikliğe sürükleyen ergenlik ve ilk aybaşı buhranları sürfevi (*lavaire*) yahut embryon hayatının seyrindeki değişmelere tamamiyle benzer; bununla beraber bu değişmeler ihtiyarlamamızı tamamlayan parçalardır. Muayyen bir çağda ve çok kısa bir zamanda husule geliyor diye bu değişmelerin de muayyen bir yaşa varıldığı için kur'a erlerinin askere çağrıl-

5 Metchnikoff, *La dégénérescence sénile (Année biologique, III, 1894, s. 294 ve aşağısı.*
Cf. Aynı yazar *La nature humaine*, Paris 1903, s. 312 ve aşağısı.

maları gibi dışarıdan gelen bir tesir ile husule geldiklerini iddia edemeyiz. Çünkü ergenlik gibi bir değişikliğin doğumdan beri ve hattâ daha önce mütemadiyen hazırlandığı meydandadır. Canlı varlığın bu buhrana kadar ihtiyarlaması da, hiç olmazsa kısmen, bu hazırlanmaya bağlıdır. Kısası, ihtiyarlamanın asıl hayati sebebi, şekil değiştirmenin duyulmayacak derecede az bir hâle gelmesidir. İhtiyarlıkla birlikte organizmada da bir yıkım olduğu şüphesizdir. İhtiyarlamanın mekanistik açıklanması, bu organik yıkılmalara taallûk eder, yani dokuların katılaşması (*sclérose*) olgularıyla, vücudun dışarıya atamadığı tortuların azar azar birikmelerini, hücre protoplâzmasının gittikçe artan *hypertrophie*'sini kaydeder. Fakat görünen bu sonuçların altında da bir iç sebep gizlidir. Canlı varlığın tekâmülü, embryon'un tekâmülü gibi sürenin mütemadi bir kaydını, geçmişin hâlde devam etmesini ve sonuç olarak da organik bir hafızanın meydana gelmesini gerektirir.

İnorganik bir cismin bir andaki hâli de bir önceki hâline tâbidir. İlmin, soyutlama ile ayırarak tâyin etmiş olduğu bir sistemin maddi noktalarının organlaşması bunların bir an önceki organlaşmalarıyla tâyin edilmiştir. Başka bir deyimle ham maddeyi idare eden kanunlar, prensip itibariyle, diferansiyel denklemler (*équations différentielles*)le ifade olunur ve bu denklemlerde zaman (matematikçilerin aldıkları mânada zaman) müstakil bir değişken (*variable indépendante*) rolünü oynar. Hayatın kanunları ise böyle mi? Canlı bir cismin bir ânı bir ân önceki hâli ile izah olunabilir mi? Eğer canlı cismi tabiatın diğer cisimlerine tecrübeden önce kalbetmek caiz ise ve sebep bulmak ihtiyacıyla onu kimya, fizik ve astronominin üzerlerinde çalıştığı yapma sistemlerle bir tutmak uygunsa açıklanır. Yalnız astronomi ile fizik ve kimya ilimlerinde açıklamanın pek belli bir mânası vardır. Burada açıklama deyince ilim için önemli olan bazı yüzlerin bir an önceki yüzlere göre hesap olunabilmesi demektir. Hâlbuki hayat alanında buna benzer hiçbir şey yoktur. Burada hesap olsa olsa bazı organik yıkım olaylarında kullanıla-

bilir. Buna karşılık organik yaratmanın ve asıl hayatı teşkil eden tekâmül olaylarının matematik bir incelemeye nasıl konabileceğini anlamak güçtür. Denecek ki bu güçlük bilimsizliğimizden geliyor. Fakat aynı güçlük canlı cismin bir ândaki sebebinin bu ândan önceki ânda olmamasından, buna organizmanın bütün geçmişini, verasetini ve nihayet çok uzun olan bütün tarihini katmak icap etmesinden de gelebilir. Biyoloji ilimlerinin bugünkü hâline ve hattâ yönlerine hakikaten tercüman olan da bu ikinci hipotezdir. İnsanüstü bir hesapçının canlı cisimleri de güneş sistemi gibi matematik bir formül altına alabileceği fikri, *Galilée*'nin fizikteki bulgularından beri daha aydın bir şekil alan bir metafizikten yavaş yavaş çıkmıştır; ileride de göreceğimiz gibi bu metafizik daima insan kafasının tabîî bir metafiziği olmuştur. Yalnız bundaki zahirî açıklığa, onu gerçek bulmak yolundaki sabırsız isteğimize, hattâ bu açıklığı en mükemmel zekâların bile kanıtsız kabul etmelerine ve nihayet düşünmemiz üzerine yaptığı cazibeye aldanmayalım. Onun bu cazibesi de doğuştan bir temayülümüzü tatmin ettiğini gösterir. Fakat ileride göreceğiz ki hayatın tekâmül yolunda yaratmağa mecbur olduğu ve bugün doğuştan bir hâle gelen bu zihnî temayüller, hayatın açıklanmasını hazırlamak için değil, büsbütün başka bir şey için vücut bulmuşlardır.

Hâlbuki yapma bir sistemle tabîî bir sistemi, bir ölü ile bir diriyi ayırmak istedik mi bu temayülün zıddı ile karşılaşırız. Bu da gösteriyor ki organikleşmişin zaman içinde gelişip organikleşmemişin gelişmediğini düşünmek bize aynı derecede güç gelir. Denecek ki yapma bir sistemin hâlinin münhasıran bir an önceki hâline tâbi olduğunu tasdik etmekle araya yine zamanı koymuyor, sistemi süre içine almıyor musunuz?.. Diğer taraftan varlığın geçmişi, eğer dediğiniz gibi şimdiki hâli ile yekvücut ise bu geçmişi bir an önceki anda peyda eden organik hafıza şimdiki hâlin biricik sebebi olmaz mı?.. Bunu söylemek hakiki zamanı geliştiren somut zaman ile yapma sistemler üzerindeki denklemlerimizin yaptığı soyut

zaman arasındaki farkı bilmemekten gelir. Yapma bir sistemin bir anı hemen bir ân önceki ânına tâbidir dediğimiz zaman bundan ne anlıyoruz?.. Burada bir ândan hemen bir an önce gelen bir ân olmadığı ve olamadığı gibi matematik bir noktaya bitişik matematik bir nokta da yoktur. “Hemen bir ân önce” dediğimiz ân, hakikatte *dt* fâsılasıyla hâldeki ana bağlı olan andır. Binaenaleyh demek istediğimiz şu ki: sistemin şimdiki hâli denklemlerle tâyin edilmiştir, bu denklemlere: de/dt , dv/dt gibi diferansiyel katsayılar (*coefficient différentiel*), yani esasen *hâldeki* hızlar ve *hâldeki* ivmeler girer. Bu demektir ki bahse konu olan nihayet sadece hâldir, daha doğrusu kendi *temayülü* ile alınan bir hâldir. İlmin üzerlerine tesir ettiği sistemler de geçmiş ile hâlin yekvücut olduğu hakiki zamanda değil, durmadan tekrarlanan enstantane bir hâldir. Matematikçiler bir (t') zamanının sonunda bir sistemin gelecekteki hâlini hesap ettikleri zaman, maddi kâinatın bu süre esnasında kaybolup birdenbire yeniden görünmesini farz etmelerine hiçbir engel yoktur. Onlar yalnız enstantane olacak bir zamanı hesap ederler. Arada geçen gerçek zamanı hesap etmedikleri gibi hesaplarına da sokmazlar. Bu fasılada yerleştiklerini söyleseler bile daima belli bir noktada, belli bir anda yerleşmişlerdir. Eğer *dt* diferansiyeli göz önüne alınarak fasılayı sonsuz en küçük bölümlere bölerse bununla sadece ivmelerle hızları, yani temayülleri kaydeden ve sistemin muayyen bir andaki durumunu tarife yarıyan adet ile göz önüne aldığını ifade eder; fakat bu, akan bir zaman değil, daima duran muayyen bir andır. *Kısaca, matematikçinin üzerinde çalıştığı dünya her lâhza ölen ve yeniden doğan bir dünyadır.* Descartes'ın devamlı yaratmadan bahsettiği vakit düşündüğü dünya da böyle bir dünyadır. Yalnız bu suretle anlaşılan bir zaman içinde hayatın baskın vasfı olan tekâmül nasıl tasarlanabilir? Hâlbuki tekâmül, geçmişin hâl vasıtasıyla hakiki bir devamını ve bunlar arasında bir şiraze olan süreyi gerektirir. Başka bir deyimle canlı bir varlık yahut *tabiî bir sistemin bilgisi* sürenin fasılasına taallûk eden bir bilgidir; *yapma*

sistemin yahut matematiğin bilgisi ise ancak en sona yani sürenin sonuna taallûk eder.

Daimî değişme, geçmişin hâlde hıfzedilmesi, hakiki süre gibi vasıflariyle, şuurun vasıflarını canlı varlık da paylaşıyor demektir. Acaba daha ileri gidilerek hayat da şuurun faaliyeti gibi kesiksiz bir yaratmadır denilebilir mi?

TRANSFORMİZMA

Transformizmanın delillerini burada saymak niyetinde değilim. Yalnız transformizmayı niçin bilinen olguların en doğru ve tam bir tercümanı gibi kabul ettiğimi birkaç kelime ile açıklamak isterim. Transformizma fikri, organik varlıkların tabîi bütün tasniflerinde tohum hâlinde zaten vardır. Hakikaten de biyologlar birbirlerine benzeyen organizmaları önce gruplara, sonra da bu grupları aralarında büyük bir benzerlik olan alt gruplara ayırır ve sınıflanmalarına bu suretle devam ederler. Grubun karakterleri onlara, alt grupların özel değişimleri bütün tasnif boyunca bu karakterlere göre icra edecekleri genel esaslar gibi görünür. Hayvan ve nebat âleminde doğuran ile doğan arasında bulduğumuz münasebetler filhakika dedelerin torunlara naklettikleri kanaviçe üzerinde ve bunların birlikte sahip oldukları zeminde herkesin kendi orijinal nakşını işlediği tarzındadır. Torunlar ile dedeler arasındaki fark filhakika hafiftir, fakat aynı canlı bir maddenin önce *balık*, sonra *sürüngen*, daha sonra *kuş* gibi birbirlerinden az farklı olmayan şekillere mütemadiyen girebilecek kadar plâstikliği var mıdır diye kendi kendimize sorabiliriz. Bu sorguya, sadece müşahade bile susturucu ve kesin olarak cevap veriyor. Kuşun embryon'u gelişmesinin bir devresine kadar sürüngenin embryon'undan güçlülükle fark ediyor, fert de embryon hayatı esnasında genel olarak bir sıra transformasyonlar geçiriyor. Tekâmülcülüğe göre bu transformasyonlar bir nev'in diğer bir nev'e geçerken geçirdiği transformasyonlara benzetilebilir. Erkek ve dişi hücrelerin birleşmelerinden hâsıl olan bir tek hücre bu işi parçalama suretiyle yapıyor. Hayatın en

yüksek şekillerinin çok ilkel şekillerden çıktığını her gün gözle-
rimiz önünde görüyoruz. O hâlde en karmaşık bir şeklin tekâmül
yoluyla en basit bir şekilden çıkabildiğini tecrübe, gösteriyor.
Fakat acaba bu gerçekten böyle mi olmuştur? Paleontoloji belge-
leri yetersizliklerine rağmen, bizi buna inanmaya davet ediyor;
çünkü nevilerin artarda gelişini apaçık keşfettiği her yerde ortaya
koyduğu düzen, embryonel tekevvüne ve mukayeseli anatominin
farz ettiği düzene tamamiyle uyuyor, paleontolojinin her yeni
bulgusu da transformizmayı kuvvetlendirecek yeni bir hüccet
oluyor ve bu suretle daima kuvvetlenerek bir taraftan yürürken
tecrübe de diğer taraftan itirazları birer birer önlüyor. Meselâ H.
de Vries' nin son zamanlardaki tecrübeleri önemli değişimlerin
birdenbire vâki olduğunu ve düzenli olarak intikal ettiklerini
göstermekle transformizmanın meydana attığı tezin en büyük
zorluklarından birtakımını kaldırıyor. Birden değişimleri gösteren
bu tecrübe, biyolojik tekâmülün gerektirdiği zamanı çok azalt-
mamıza elverişli olduğu gibi paleontolojiye olan ihtiyacımızı da
azaltıyor. O suretteki transformizmacı hipotez gitgide hakikatin
hiç olmazsa takribî bir ifadesi gibi görünüyor. Bu hipotez zaten
kesin olarak ispat edilecek gibi değildir; fakat ondaki teorik yahut
tecrübi ispatların verdiği yakîn (*certitude*) in altında bedahet yerine
geçen ve bedahete kendi sınırı imiş gibi uzanan son derece artıcı
bir ihtimalîlik de işte bu cinstendir.

Farz edelim ki transformizmaya hatası gösterilmiş bulunsun.
Yine farz edelim ki nevilerin ne suretle husule geldiklerini hiç bil-
mediğimiz hâlde bunların süreksiz bir süreç (*un processus discontinu*)
ile olduğu, yani ayrı ayrı vücut buldukları istidlal yahut tecrübe
ile meydana konulmuş olsun, transformizma doktrini bu yüzden
acaba en enteresan ve bizim için en önemli olan cihetlerinden bir
şey kaybeder mi? Hiç şüphe yok ki sınıflama büyük çizgileri ile
yine olduğu gibi kalacak, *embryologie*' nin bugünkü verilerine bir
şey olmayacak, mukayeseli *embryologie* ilmi ile mukayeseli anatomi

arasındaki uygunluk değişmeyecektir. Biyoloji dahi, transformizmanın canlı şekiller arasında varsaydığı akrabalığın aynını kurarak idame edecek, idame etmesi de lâzım gelecek, yalnız bu akrabalık maddi değil, ideal bir akrabalık olacaktır. Şu kadar var ki paleontolojinin bugünkü bulguları oldukları gibi kalacağı için aralarında ideal bir akrabalık görülen canlı varlık şekillerinin hep birden bir anda belirmeyip sırtı sıra tekevvün ettiklerini kabul etmek zorunlu olacaktır. O hâlde tekâmülcü teorilerin feylesof için önemli olan cihazları kurtulmuş demektir; feylesofun bundan fazlasını istediği de yoktur. Çünkü onun burada asıl önem verdiği cihaz canlı varlıklar arasında bilhassa ideal bir akrabalık bağı olduğunu görmek ve şekiller arasında mantıki denebilecek akrabalık bağı olan bir yerde bu şekillerin maddileşmiş olduğu neville arasında da *chronologique* bir bağ olmasını iltizam edecek. Bu çifte tez de herhâlde olduğu gibi kalacak. Böyle olunca da herhangi bir yerde bir tekâmül farz etmek yine lâzım olacaktır. Bu tekâmül, ister transformizmanın istediği tarzda yeryüzündeki türlü neville kendi kendilerine doğurtması tarzında ister türlü nevi fikirlerinin birbirinden doğacağı yaratıcı bir *pensée* de farz edilsin, ister tabiatda bulunup da yavaş yavaş zuhur edecek olan ve sâf şekilleri arasındaki mantıki ve kronolojik bağlantı münasebetleri transformizmanın canlı fertler arasında gösterdiği hakiki bağlar gibi hayati bir organlaşma plânında farz edilsin, nihayet ister eserleri birbirlerini doğuracak gibi olan hayatın bilinmeyen bir sebebinde farz edilsin, herhâlde bir tekâmül farz etmek yine icap edecek; sadece tekâmülün *yeri değiştirilmiş*, görülen bir yerden görülmeyen bir yere kaldırılmış olacaktır. Fakat transformizmanın bugün bize söyledikleri tamamıyla kalacak, yalnız başka bir tarzda yorumlanacaktır. Bu yollara gitmedense onu başka tarzda yorumlamakta serbest kalarak bilginlerin hemen hepsinin ittifakla gösterdikleri gibi muhafaza etmek daha iyi olmayacak mı? Tekâmülcülüğün, olguları ne derece sembolleştirdiğini bilmek meselesi bir tarafa

birakılırsa, yerlerine geçtiğini iddia ettiği doktrinler ve hattâ canlı varlıkların ayrı ayrı yaratılmış olduklarını iddia eden ve genel olarak tekâmülcülüğün tam zıddı gibi gösterilen bir doktrinle bile barışamaz bir ciheti yoktur. Bana öyle geliyor ki transformizmanın dogmatik tasdikini bugün ilme yükletmesi ve dilini her felsefeye kabul ettirmesi hep bu sebeptendir.

BİYOLOJİ VE FİZİKO-ŞİMİ

O hâlde *bütün olarak alınan hayattan* bir soyutlama yahut da bütün canlılara delâlet eden bir kavram gibi bahsetmemek lâzım gelecektir. Anlaşılan günün birinde, mekânın bir noktasında pek bariz bir akış başlamış, sonra da taazzuv ettirdiği cisimlerden sırasıyla geçerek nesilden nesle geçmek suretiyle önce nevilere, daha sonra kuvvetinden hiçbir şey kaybetmeyerek, hattâ ilerledikçe kuvvetlenerek fertlere ayrılmış olacaktır. Weismann'ın müdafaa ettiği *germinatif*, yani *doğurucu* plâzmanın devamı tezinde de doğuran organizmanın cinsel unsurları kendi hassalarını yeni doğan organizmanın cinsel unsurlarına doğrudan doğruya naklettiklerini biliyoruz. Tez, bu aşırı şekilde itiraz götürür görünmüş, çünkü telkih edilmiş yumurtacığın üremesi için parçalanmasından itibaren cinsel bezlerin teşekkül etmiş görülmesi yalnız müstesna hâllerde vâki olmuştur. Vakaa doğuran hücrelerin cinsel unsurları genel olarak embryon hayatının başlangıcından itibaren belirmiyorsa da henüz fonksiyonel özel hiçbir farklılaşmağa uğramamış olan embryon'un dokuları zararına mütemadiyen teşekkül ettiği muhakkaktır.⁶ Başka bir deyimle telkih edilmiş yumurtacığın tekevvün kuvveti embryon'un büyüyen dokuları kütlesine yayıldığı nispette zayıflıyor; fakat bu suretle yayılırken ileride yumurtacık ve spermatozoitleri vücuda getirecek hücrelerin özel bir noktasına kendinden bir şeyi yeniden topluyor. O hâlde denebilir ki germinatif plâzma devam etmese bile hiç olmazsa tekevvün ettirme kudretinde bir

6 Roule, *L'embryologie générale*, Paris, 1893, s. 319.

devam oluyor. Bu kudret embryon hayatını hareket ettirecek kadar, birkaç lâhza sarf edildikten sonra derhâl yeni cinsel unsurlarda toplanıyor ve burada yeniden faaliyet zamanını bekliyor. *İşte bu gözle bakıldığı zaman hayat bir tohumdan diğerine gelişmiş bir organizma vasıtasıyla geçen bir akışı andırıyor.* Organizma bu akışla sanki fazla bir parça (*excroissance*) yahut kendini yeni bir tohumda devam ettirmeğe çalışan eski bir tohumun meydana çıkarttığı bir tomurcuktur. O hâldeki esas, görünür her organizmanın yaşamak için kendisine verilmiş kısa bir zaman aralığında beliren görünmez bir ilerlemenin hudutsuz bir süreğinden ibarettir.

Şimdi, hayatın bu süreğine ne kadar dikkat edilirse organik tekâmül ile şuurun tekemmülü arasındaki benzerlik o kadar iyi görülür; çünkü bu tekâmüllerin her ikisinde mazi hâli kovalıyor ve bu kovalamadan geçmiştekilere hiç benzemeyen yeni şekiller doğuyor. Bir nebat yahut hayvan nev'inin belirmesi sarîh sebeplerin mahsulü olsun, buna kimse itiraz etmez. Yalnız nev'i belirten sebeplerin önceden bilinebileceği söylenemez; şu kadar var ki bir nevi belirdikten sonra bunun sebepleri etrafiyle bilinirse husule gelen nevi ancak bunlar vasıtasıyla açıklanabilir.⁷ Eğer bir nev'i husule getiren şartlar tamamiyle bilinirse nev'in belirmesi de önceden keşfolunabilir denecek değil mi? Fakat bu şartlar hayatın o zamandaki tarihinin karakteristik bir ânıdır, ondan ayrılmayacak gibidir, hattâ onunla yekvücuttur; bu itibarla henüz husul bulmamış ve bir daha da aslâ tekrarlanmayacak olan nev'inde biricik bir hâlin önceden bilinebileceği nasıl farz olunabilir? Gelecekte ancak geçmişe benzeyenler yahut da geçmiştekilere benzer unsurlarla yeniden terkip olunabilenler önceden keşfolunabilirler. Astronomi, fizik ve kimyadaki bütün olgular böyle olduğu gibi değişmez sanılan unsurların birikmelerinden hâsıl olan ve kendilerinde sadece yer değiştirme olayları vâki olduğu sanılan bütün

7 Canlı varlıklar serisinin geriye dönmemezliği Baldwin'in *Developpement and evolution*, New-York, 1902, s. 327 adlı eserinde bilhassa gösterilmiştir.

sistemlerin yeniden terkip olunabileceklerini tasarlamakta teorik hiçbir sebep yoktur; o hâlde bu sistemlerdeki olaylar tamamıyla veya eczalarıyla tekerrür edebilirler. Fakat unsurlarına kendi orijinalliğinden bir şey katan orijinal bir hâlin husul bulmazdan önce bilinebileceği nasıl farz olunabilir.⁸ Burada orijinal hâl olsa olsa ancak husul bulduktan sonra analizin kendisinde bulup çıkaracağı unsurlarla açıklanır denilebilir. O hâlde yeni bir nev'in husulü hakkında gerçek olan bir şey, yeni bir fert hakkında gerçek olduğu gibi genel olarak canlı herhangi bir şeklin herhangi bir ânı için de gerçektir. Çünkü değişmenin yeni bir nev'in doğmasına meydan verecek bir raddeye gelebilmesi için önemli ve genel bir hâl alması, canlı her varlıkta yavaş yavaş ve sürekli bir surette her an husule gelmesi lâzımdır. Hattâ bugünlerde çok bahsedilen birden değişmeler (*mutation brusque*)'in bile, bir sıra nesiller arasında görünürde değişmiyormuş gibi olan bir tefrih (*incubation*), daha doğrusu bir olgunlaşma faaliyeti geçirilmeden vücut bulması imkânsızdır. O hâlde bu mânada olarak hayat da şuur gibi her an bir şey yaratıyor denilebilir.⁹

Yalnız canlı şekillerin bu mutlak orijinalliği ve önceden keşfolunmazlığı fikrine karşı zekâmız olanca kuvvetle isyan eder.

8 *L'Éssai sur les données immédiates de la conscience*, s. 140-151'de bu nokta üzerinde ısrar ettik.

9 M. Seailles, *Le génie dans l'art* adlı güzel eserinde şu iki tezi, yani sanatın hayatı temadi ettirdiğini ve hayatın bir yaratma olduğunu geliştirir. Biz ikinci tezi memnunlukla kabul edecektik, fakat eser sahibinin yaptığı gibi yaratma kelimesinden unsurların bir *synthèse*'ini anlamak mı lâzımdır? Unsurların önceden mevcut bulunduğu yerde bu unsurlardan yapılacak sentez, mümkün olan sentezlerden biri olmak hasebiyle bilkuvve (*virtuellement*) mevcut demektir; bu sentezi, insan zekâsına üstün bir zekâ, mümkün olan ihtimalleri arasından önceden keşfedebilir. Biz ise, tersine olarak, unsurların hayat alanında hakiki ve ayrı bir mevcudiyetleri olmadığını sanıyoruz. Bizim burada unsur dediğimiz şeyler, zihnin bölünemez bir süreç (*processus*) üzerindeki müteaddit görüşleridir. İşte bunun içindir ki ilerleme yahut süre (*durées*)de bir önceki hâl ile ondan sonraki hâl arasında ölçülme ve mukayesesi kabil olmayan kökten (*radical*) bir imkân (*contingence*) vardır.

Hayatın tekâmülü tarafından yuğrulan şekliyle zekâmızın esas fonksiyonu, fiil ve hareketlerimizi aydınlatmak, eşya üzerindeki tesirlerimizi hazırlamak, muayyen bir hâlde birbirlerini takip edebilecek elverişli ve elverişsiz olguları önceden keşfetmektir. İmdi, bulunduğu hâl ve durum içinde önceden bilinen şeylere benzeyenleri insiyaki bir surette ayıran bir zekâ, birbirine benzeyen şeyleri arıyor demektir, ta ki prensibi olan “tıpkı tıpkıyı hâsıl eder” (*le même produit le même*) formülünü tatbik edebilsin. Geleceğin önceden keşfolunmasını halk duygusu da bu tarzda anladığı gibi ilim de aynı prensibi doğruluk ve açıklıkta mümkün olan en yüksek dereceye götürerek esas karakterini bozmamıştır. Pratik bilgi gibi ilim de eşyadan ancak *tekrarlanan* tarafları alıyor. Eğer bir şey orijinal ise onu da geçmişin *şağı yukarı* bir tekrarı olabilecek tarzda unsurlara ayırıyor ve ancak tekrarlandığı sanılan, yani sürenin etkisinden kurtulmuş farz olunan bir şey üzerinde çalışabiliyor. Bir tarihin mütevali anlarında bulunan irca olunamaz ve geriye dönemez kısımları göremiyor. Bunları tasarlamak için düşüncenin temel isteklerine cevap olan ilmî alışkanlıklarla ilgiyi kesmek, kendini zorlamak, zekânın tabîî meylinin tersine gitmek lâzım geliyor. Felsefenin rolü de işte burada oluyor.

Bunun içindir ki hayat, gözlerimizin önünde, önceden keşfolunamaz şekillerin sürekli bir yaratması hâlinde istediği kadar tekâmül etsin, şeklin önceden keşfolunamazlığı ve sürekliliğin sırf görünüşten ibaret olduğu ve bunların cahilliğimizi gösterdiği fikri sürüp gidiyor. Bize denecek ki duyularımıza sürekli bir tarih gibi gelen şey mütevali hâllere ayrılır: Orijinal bir hâl intibainı veren şey de, analiz neticesinde, bilinen bir olgunun unsurlarını teşkil eden cüzi olgulara münce olur. Önceden keşfedilemez dediğimiz şekil, eski unsurların yeni bir düzeninden başka bir şey değildir. Bu düzeni tâyin eden unsur sebeplerin hepsi yeni düzen kabul ederek tekrarlanan eski sebeplerdir. Unsurların ve unsur sebeplerin bilgisi de bunların bir toplamı veya muhassalası olan canlı şekli önceden keşfetmeğe elverişlidir. Olayların biyolojik taraflarını fiziko-şimik

âmillikle hallettikten sonra, icap ederse, fizik ve kimyanın üstünden aşarak, kütlelerden molekülle, atomlardan korpüsküllere gidecek ve nihayet güneş sistemi gibi astronomik bir surette incelenebilecek bir şeye varacağız. Eğer bunu inkâr ediyorsanız, mekanizmin ilmî prensibini tanımıyor, canlı maddenin diğer maddeler gibi aynı unsurlardan yapılmadığını indî olarak söylüyorsunuz. Biz de cevap olarak diyeceğiz ki hammadde ile organik maddenin esasta aynı olmalarına itiraz etmiyoruz. Burada tek soru, canlı varlıklar dediğimiz tabî sistemlerin ilmin hammaddeden soyutladığı yapma sistemlere benzetilmeleri icap edip etmediği ve icap ederse bunun daha çok tabii bir sistem olan kâinatın bütününe benzetilmesi lâzım geldiğidir. Hayat bir nevi mekanizm olsun, pekâlâ. Fakat bu mekanizm kâinatın bütününden yapma olarak ayrılabilen bir sistemin kısımları arasındaki mekanizm midir, yoksa hakiki bütünün mekanizmi midir? Biz diyoruz ki hakiki bütün, pekâlâ, hiç parçalanma kabul etmez bir süreklilik (*continuité*) olabilir: Bu takdirde bizim bu bütünden soyutlamayla çıkarttığımız sistemler hakiki parçalar değil, bütünden alınmış parça görüşler olacaktır. Hâlbuki parça görüşlerin uç uca eklenmesiyle bütünün sentezini yapmak şöyle dursun, ona başlanamaz bile; nasıl ki bir şeyin maddiliği yeniden husule getirilmiş olamaz. Hayatı fiziko-şimik olaylara irca etmek suretiyle çözmek iddiası da bundan başka bir şey değildir. Organik yaratmanın süreç (*processus*)lerinde analizin, gittikçe artan fiziko-şimik olaylar bulacağı şüphesizdir. Kimyacı ve fizikçiler de bununla yetineceklerdir. Fakat bundan hayatın anahtarını kimya ve fizikten beklemek lâzım geldiği sonucu hiç de çıkmaz.

Nitekim eğri bir çizginin çok küçük bir parçası hemen hemen düz bir çizgidir. Bu parça ne kadar küçük alınırsa o nispette düz bir çizgi olur. Hattâ son haddinde ona hem düz hem de eğri çizginin bir parçasıdır denebilir. Nasıl ki eğri bir çizgi kendi teğeti (*tangente*) ile her noktada karışır, düz bir çizginin bir parçasından

fark olunamaz bir hâlde olur. “Canlılık” da fizik ve şimik kuvvetler ile bu tarzda herhangi bir noktada teğettir, fakat bu noktalar eğri çizgiyi doğuran hareketlerin bu veya şu anlarında duraklar hayal eden bir zihnin görüşlerinden başka bir şey değildir. Eğri bir çizgi düz çizgilerden meydana gelmediği gibi, hayat da hakikatte fiziko-şimik unsurlardan tereküp etmez.

Bir ilmin genel olarak yapabileceği en kökten ilerleme kazanılmış sonuçları yeni bir heyete (*ensemble*) sokmaktır ve o sonuçlar bu heyete göre bir hareketin devamı üzerinden uzun fasılalarla alınmış enstantane ve hareketsiz görüşler gibi olur. Meselâ yenilerin geometrisiyle eskilerin geometrisi arasındaki münasebet bu mahiyettedir. Eskilerin geometrisi tamamiyle statikti, önceden tarif edilmiş şekiller üzerinde çalışırdı. Yenilerin geometrisi ise bir fonksiyonun değişimini, yani şeklin çizdiği hareketin temadisini inceler. Vakaa kesinliği artırmak için matematik metotlarımızdan her türlü hareket mülâhazasını çıkarmak şüphesiz mümkündür: Fakat şekillerin tekevvününe hareketin sokulmasının, yeni matematikten başladığı muhakkaktır, öyle sanıyoruz ki biyoloji eğer konusunu matematik kadar sıkı tutsaydı yeni matematiğin eski geometriye sağladığı ilerlemeyi o da organik cisimlerin fiziko-şimilerinde vücuda getirirdi. Fizik ve kimyanın inceledikleri kütle (*masse*) ve moleküllerin tamamiyle sathi yer değiştirmeleri, derinliklerde husule gelen ve artık yer değiştirme olmayıp şekil değiştirme olan hayati harekette nispetle bir müteharrikin durmasının mekândaki hareketine nispeti gibi olacaktı. Şimdiden sezebildiğimiz kadar diyebiliriz ki hayati bir faaliyetin tarifinden fiziko-şimik olguları tazammun eden bir sisteme geçecek bir inceleme metodu, fonksiyondan bu fonksiyonun türev (*dérivée*)ine, eğrinin denkleminde (yani eğriyi doğuran devamlı hareket kanunundan) eğrinin enstantane yönünü veren teğetin denklemine giden ameliyeye az benzemeyecektir. Bu tarzda bir ilim, bir *transformasyon mekaniği* olacak ve bizim bugünkü yer değiştirme yahut *hareket mekaniği* bu yeni mekanik

ilminin özel bir hâli, sırf kemiyet zemininde basitleştirilmiş bir izdüşümü (mürtesemi) olacaktır. Bu tarzda bir tasımı sonuna kadar götürmekten maksat, tezimizin nerede sâf mekanizme yaklaştığını ve ondan nasıl ayrıldığını göstermek içindir.

Canlı bir varlığın cansız bir varlıkla taklit edilmesi daha uzaklara götürülebilir. Kimya yalnız organik sentezler yapmıyor, hücrenin doğrudan doğruya bölünmesi ve protoplazmik dolaşım gibi bazı taazzuv olgularının dış şekilleri de suni bir surette yapılabilir. Biliyoruz ki hücrenin protoplazması kendi zarfı içinde türlü hareketler yapıyor. Hücrenin doğrudan doğruya bölünmesi denilen şey de son derece karmaşık ameliyelerle oluyor; bu ameliyelerin bir kısmı *nüve (noyau)*yi, diğeri *cytoplasma*'yı ilgilendirir. Bu sonuncular nüvenin yanında küçük bir cism-i muhiti (*corps sphérique*) olan *centrosome*'un ikiye bölünmesiyle başlar. Bu suretle elde edilen iki *centrosome* birbirlerinden uzaklaşır, ilk nüveyi esas olarak terkip eden iplikçik (*filament*)in kopmuş ve çifteleşmiş parçalarını kendilerine çekerek iki yeni nüve teşkil etmeğe başlar ve bu nüvelerin etrafında ilk hücrenin yerine geçen iki yeni hücre teşekkül eder. İmdi, bu ameliyelerin ancak bazıları büyük çizgilerinde ve dış görünüşlerinde taklit olunabilmiştir. Pek ince döğölmüş bir parça şeker yahut tuzun içine çok durmuş bir zeytinyağı katılır ve bu halitanın bir damlası mikroskop altında incelenirse petek hâlinde, bazı teoricienlere göre de protoplazmaya benzeyen ve içinde protoplazmik dolaşımı çok hatırlatan hareketli bir yosunun teşekkül etmiş olduğu görülür.¹⁰ Eğer aynı cinsten olan bir yosundaki deliklerden birinin havası çıkartılırsa, nüvenin bölünmesine müncer olmak için *centrosome*'ların etrafında teşekkül eden çekim koniği gibi bir koniğin belirdiği görülür.¹¹ Hattâ tek hücreli bir organizma-

10 Bütschli, *Untersuchungen über mikroskopische Schäume und das Protoplasma*, Leipzig, 1892, 1. kısım.

11 Rhumbler, *Versuch einer mechanischen Erklärung der indirekten Zell-und Kerntheilung*, (Roux's Archiv. 1896).

nın, hiç olmazsa bir “amip”in dış hareketlerine varıncaya kadar bütün hareketlerinin mekanik bir tarzda açıklanabileceğine inanılır. “Amip”in bir su damlası içindeki hareketleri de hava akınına karşı kapı ve pencereleri açık, bir odada uçuşan toz zerreciklerinin hareketlerine benzetilir. Amip, içinde bulunduğu sudaki eriyebilir bazı maddeleri, kütlesiyle hiç durmadan emer ve buna karşılık başka birtakım maddeler bırakır: Mesamatlı bir bölme ile ayrılmış iki kap arasındaki mübadeleye benzeyen bu daimî mübadele küçük organizmanın etrafında hiç durmadan değişen bir kasırga yaratır. Mekanistlere göre “amip”in çıkarır gibi görüldüğü uzantılar hayvan tarafından çıkarılmaktan ziyade çevrenin yaptığı bir nevi çekim ve intisastan gelir.¹² Mekanizm teorisinin hayvanlara bu suretle yapılan tatbiki gitgide ilerletilerek daha karmaşık hareketlere, meselâ Infusoire’ların titrek tüyleri -ki bunların muvakkatlikten çıkarak daimîleşmiş uzantılar olması ihtimali vardır- ile yaptıkları faaliyetlere kadar teşmil edilmiştir.

Yalnız, bu tarzdaki mekanik şema ve açıklamaların kıymetlerinde âlimlerin birleşmiş olmaları lâzımdır. Hattâ kimyacılar göstermişlerdir ki ilim, şimdiye kadar, tamamiyle organikleşmiş cisimleri şöyle dursun, organik cisimlerin bile ancak hayati faaliyetlerinin bıraktıkları tortuyu terkip edebilmişler, asıl faal ve plâstik cevherler aslâ terkip edilememiştir. Zamanımızın en belli başlı biyologlarından biri dokularda *anagénèse* ve *catagénèse* adlarını verdiği birbirlerine zıt iki türlü olay görüldüğünde ısrar etmişlerdir. *Anagénétique* enerjilerin rolü, inorganik cisimleri emmek ve özümleme vasıtasıyla aşağılık enerjileri kendi seviyelerine çıkarmaktır, özümleme, büyüme, doğurma istisna edilirse hayatın işleyişi, bilâkis, *catagénétique* bir düzendir, yani enerjinin yükselmesi değil, alçalması olayıdır. Fiziko-şiminin kavradığı olgular yalnız bu *catagénétique* düzende onlar, yani diri kısımlar değil, ölü kısım-

12 Berthold. *Studien über Protoplasma-mechanik*, Leipzig, 1886, s. 102. Gf. Le Dantec’in *Théorie nouvelle de la vie*, (Paris, 1896, s. 60) adlı eserinde teklif edilmiş olan izah.

lardır.¹³ Birinci nevi olgular tam mânasıyla *anagénétique* olmasalar bile fiziko-şimik analize gelmemektedir. Protoplazmanın dış yüzünün yapma olarak taklit edilmiş olmasına gelince, cevherin fizik yapısı henüz tesbit edilmeden bu taklide teorik hakiki bir önem verilebilir mi?.. Protoplazmayı yeniden terkip etmekten ise bugün için daha az bahs olunabilir. Hâsılı, “amip”in hareketlerini ve hele bir “Infusoire”ın faaliyetlerini fiziko-şimi ile açıklamak, bunları yakından incelemiş olanların çoğuna imkânsız görünmekte ve psikolojik bir faaliyetin izini göstermektedirler.¹⁴ Daha enteresanı şu ki: Histoloji (dokubilim) olaylarının derin incelemeleri her şeyi fizik ve kimya ile açıklamak temayülünü kuvvetlendirecek yerde çok kere zayıflatmaktadır. Histoloji âlimi E. B. Wilson, hakikaten fevkalâde olan eserini şu cümle ile bitiriyor: “Hâsılı hücre incelemeleri inorganik âlemi hayatın en aşağı şekillerinden ayıran büyük boşluğu daraltacağına daha ziyade genişletti”.¹⁵

Kıyası, canlı varlığın sadece fonksiyonuna ait faaliyetleri ile uğraşanlar fizik ve kimya biyolojik süreç (*processus*)lerin anahtarını verecek sandılar.¹⁶ Hâlbuki onların canlı varlıkta bilhassa uğraştıkları şey, bir karni (*cornue*)de olduğu gibi, daima tekerrür eden olaylardır. Fizyolojinin mekanistik temayülleri de kısmen bununla anlaşılır. Hâlbuki buna karşılık dikkatlerini canlı dokuların ince

13 Cope, *The primary factors of organic evolution*, Chicago, 1896, s. 475-484.

14 Maupas, *Etude des Infusoires ciliés* (Arch. de Zoologie expérimentale, 1883). Bilhassa 47, 491, 518, 549. sahifeler. —Pe. Vignon, *Recherches de cytologie générale sur les épithéliums*, Paris, 1902, s. 655. —Infusoire’in karakteri ve tropisme fikrinin tenkidi hakkında Jennings tarafından yapılmış olan derin ve nüfuzlu bir inceleme (*Contributions to the study of the behavior of lower organismus*, Washington, 1904). Jennings’in tarif ettiği gibi (s. 237-252) bu aşağı hayvanların “davranış” tipi itiraz götürmeyecek psikolojik bir mahiyettedir.

15 “The study of the cell has on the whole seemed to widen rather than to narrow the enormous gap that separates even the lowest forms of life from the inorganic world.” (E. B. Wilson, *The cell in developpement and inheriance*, New-York, 1897, s. 330.)

16 Dastre, *La vie et la mort*, s. 43.

yapısı ve bunların tekevvün ve tekamülleri üzerine dikmiş olan histoloji alimlerinden başka embryon'un tekevvününü inceliyenler ile biyologlar, karninin yalnız muhtevası ile değil kendisi ile karşılaştılar ve gördükleri bu karni, hakikaten bir tarih teşkil eden *emsalsiz* amellerin imtidadı boyunca kendi şeklini kendi yaratıyor. Hayati faaliyetlerin fiziko-şimik karakterine fizyoloji âlimleri kadar memnunlukla inanmaktan uzak kalanlar da bunlardır.

Doğrusu aranırsa bu tezlerden hiçbirisi, yani ne ilkel bir organizmi kimyevi olarak yapmak imkânını tasdik eden ne de inkâr eden tez dâvalarını ispat etmek için tecrübenin otoritesini ileri süremezler. Çünkü hiçbirisi tecrübe ile tahkik edilecek gibi değildir. İlimde canlı maddeyi kimyevi bir surette terkip etmeğe doğru henüz hiçbir adım atılmamıştır. O hâlde, birinci iddia tasdik edilemeyeceği gibi ikinci iddia da edilemez. Zira bu olgunun imkânsızlığını tecrübe ile ispat edebilecek hiçbir vasıta yoktur. Tabiat tarafından kapanmış bir sistem olan canlı varlığı, ilmimizin yapma olarak ayırdığı sistemlere niçin benzetmeyeceğimizin teorik sebeplerini yukarıda göstermiştik. Vakaa, "amip" gibi pek az tekâmül etmiş ilkel bir organizmadan bahsolunduğu zaman gösterdiğimiz teorik sebepler eski kuvvetlerini muhafaza etmeyeceklerdir; bunu takdir ediyoruz, fakat buna karşılık düzgün bir sıra istihaleler geçiren daha karmaşık bir organizma mülâhaza edildiği zaman bu teorik sebepler büsbütün kuvvetlenmektedir. Süre, canlı varlığa izlerini bıraktığı nispette organizmalar, bu izleri almayan halis ve basit bir mekanizmden o derece açıkça ayrılırlar. Hele hayatın en aşağı şekillerinden en yüksek şekillerine kadar olan tam tekâmülün, parçalanmaz bir tarih hâlindeki mahiyeti düşünülürse gösterdiğim teorik sebeplerin kuvveti son derece artar. Bunun için biz tekâmül hipotezinin mekanizm görüşüne genel olarak akraba çıkartılmasını anlamıyoruz. Bunu söylemekle o görüşü matematik ve kesin olarak reddettiğimizi de iddia etmiyoruz: Fakat tekâmül teorisine daha halisane yerleşildiği zaman, bizim anladığımız mahiyetteki süre mülâhazasından çıkardığımız ve mekanizme karşı biricik

mümkün gördüğümüz ret, bize kalırsa, daha ziyade kesinleşir ve o nispette gerçek olur. Bu nokta üzerinde durmamız icap ediyorsa da yoluna koyulduğumuz hayat görüşünü evvelâ daha açık tâbirlerle gösterelim.

KÖKTEN MEKANİZM

Zihnimizin bütünden yapma olarak ayırdığı sistemler için mekanistlerin yaptıkları açıklamaların elverişli olduğunu söylemiştik. Fakat bütünün kendisi ve tabîi olarak bütün şeklinde vücut bulmuş sistemlerin tecrübe ile tahkik edilmeden önce, mekanikle açıklanmaları kabul edilecek gibi değildir; çünkü bu takdirde zaman denilen şey lüzumsuz, faydasız hattâ realitesiz bir şey olarak kalır. Mekanik açıklamaların esası, filhakika, geleceği ve geçmişi hâle tâbi olarak hesap olunabilir gibi mülâhaza etmek, bütünün ezelden mevcut olduğunu iddia etmektir. Bu hipoteze göre geçmiş ile hâl ve gelecek insanüstü bir zekâ için bir anda görülebilir ve hesap edilebilir bir mahiyette olacaktır. Mekanik açıklamaların üniverselliğine ve objektifliğindeki kusursuzluğuna inanan âlimler, bilerek bilmeyerek, işte bu çeşit bir hipotez yapmışlardır. Daha Laplace bunu olanca açıklığıyla şöyle ifade etmişti:

Tabiatı canlandıran bütün kuvvetlerle onu terkip eden varlıkların karşılıklı durumunu muayyen bir anda bilen bir zekâ bu durumları matematik bir analiz altına alabilecek kadar da geniş olursa kâinatın, en büyük cisimlerinden en küçük zerresine kadar, bütün hareketlerini bir formülle toplayabilir; o hâlde ki bu zekâ için kesinlikle bilinmeyecek bir şey kalmayacak, geleceği de geçmiş gibi hâlde görecektir.¹⁷

Du Bois-Raymond da:

Dünyanın evrensel sürecinin matematik tek bir formülle ve bütün atomlarının her andaki hız ve yönünü gösterecek hemzaman diferansiyel denklemlerin tek bir sistemiyle tabiat bilgimizin ifade olunacağı bir

17 Laplace, *Introduction a la théorie analytique des probabilités* (œuvres complètes, cilt 7, Paris 1886, s. VI).

seviyeye varması tasavvur olunamaz bir şey değildir

diyor.¹⁸ Huxley dahi aynı fikri daha somut olarak ifade eder:

Eğer tekâmülün esas fikri doğru ise, yani canlı ve cansız bütün dünya ilk nebülözlük zamanından beri moleküllerde mevcut kuvvetlerin muayyen kanunlara göre vâki olan karşılıklı tesirlerinin bir muhassalası ise dünyanın daha ilk nebülöz âleminde bugünün meknî olarak (*potentiellement*) mevcut olduğu muhakkaktır; o hâlde nebülöz âlemindeki moleküllerin hassalarını bilen oldukça kuvvetli bir zekâ, faraza Büyük Britanya'nın 1868'de yaşayan favna (*faune*)sının hâlini, soğuk bir kış gününde insan nefesinin alabileceği hâl kadar kesinlikle önceden bilebilir.

Gariptir ki bu kabil bir doktrinde de gene zamandan bahs olunuyor, zaman kelimesi kullanılıyor, fakat zamanın mahiyeti hiç düşünül-müyor. Zaman mademki burada da hiçbir tesirde bulunmuyor ve hiçbir şey yapmıyor, o hâlde hiçbir şey değildir. Kökten mekanizm denebilecek olan bu doktrinde bir metafizik bulunuyor ve bu metafizikte bütün realite ezelden mevcut oluyor ve bu realitedeki zahirî süre, bütünü birdenbire bilmeyen bir zekânın sadece aczini ifade ediyor. Hâlbuki şuurumuz için süre, bundan büsbütün başka bir şey, en az tartışma götüren bir tecrübemizdir. Onu tersine doğru akıtılamayacak ve geriye döndürülemeyecek bir akış gibi duyuyor; varlığımızın temeli ve münasebette bulunduğumuz şeylerin özü olduğunu kuvvetle duyuyoruz. Yazık ki evrensel bir matematiğin manzarası gözlerimiz önünde boş yere parlatılıyor. Hâlbuki tecrübemizi hiçbir sistemin ihtiyaçlarına feda edemeyiz, kökten mekanizmi de işte bunun için reddediyoruz.

Kökten finalizme gelince, bunu da kökten mekanizm kadar kabul edilemez görüyoruz. Biliyoruz ki finalite doktrini, meselâ Leibniz'de görülen son dereceye vardırılmış şeklinde eşya ve varlıkların ezelden mevcut bir programı gerçekleştirmelerini gerektiriyor. Fakat kâinatta önceden bilinemeyecek hiçbir şey, hiçbir

18 Du Bois-Raymond, *Ueber die Grenzen des Naturkennens*, Leipzig, 1892.

icat, hiçbir yaratma yoksa zaman denilen şey burada da lüzumsuz ve faydasız demektir; çünkü mekanizm doktrininde olduğu gibi, burada da *her şeyin ezelden mevcut olduğu* farz ediliyor ki bu tarzda anlaşılan bir finalizmaya tersine çevrilmiş bir mekanizm diyebiliriz. Çünkü bu da ilhamını aynı *postulat*'tan alıyor, şu farkla ki eşyanın tamamıyla zahirî olan tevalisi boyunca aldığımız mahdut idraklerin akışında bize yol gösterdiğini iddia ettiği ışığı arkamıza koyacak yerde önümüze koyuyor; geleceğin cazibesi yerine geçmişin içtepi (*impulsion*)sini koyuyor. Fakat burada da olayların tevalisi ile akışı sadece bir görünüşten ibaret kalıyor. Meselâ Leibniz'in doktrinindeki zaman, beşerî bakımdan rölâtif, müphem bir idrake varıyor, eşyanın aslına nüfuz eden bir zihin için dağılacak bir sis gibi kalıyor. Bununla beraber, finalizm, mekanizm gibi sınırları kesin ve belli bir doktrin değildir, istenilen şekli alabilecek gibidir. Mekanizm felsefesi ise ya alınacak veya bırakılacak gibidir. Eğer en küçük bir toz zerresi mekanik ilminin önceden bilemeyeceği derecede mahrek (*trajectoire*)inden azıcık ayrılır ve kendiliğinden hareket etmenin en küçük bir emaresini gösterirse bu felsefenin bırakılması lâzım gelir. Finalizm doktrini ise, tersine, kesin olarak hiçbir zaman bırakılamaz, bir şekli bırakılsa bile alınacak başka bir şekli kalır. Prensibi esasen psikolojik olduğu için de çok lastiklidir, istenildiği tarafa o kadar çekilebilir ve bu itibarla o kadar geniştir ki sâf mekanizm doktrini bırakıldığı dakikada finalizm doktrininden bir şey muhakkak kabul edilmiş olur. Burada ortaya atacağımız tez işte bunun için finalizm doktrinine bir dereceye kadar herhâlde iştirak edecektir. Şimdi bu doktrinden neyi alıp neyi bırakmak istediğimizi açıkça gösterebiliriz.

Hemen söyleyelim ki Leibnizvari finalizm son derece ufaltılarak daraltıldığı zaman bizce yanlış bir yol tutulmuştur. Bununla beraber finalite doktrininin tuttuğu yol budur. Bütün olarak alınan kâinat eğer bir plânın gerçekleşmesi ise bunun ampirik bir surette gösterilemeyeceği pek güzel hissedilir. Yine hissedilir ki böyle bir plân organikleşmiş dünya için müdafaa edilse bile bu dünyada

her şeyin ahenkli olduğunu ispat etmek pek kolay değildir. Bunu olgulara sorarsak onlar da aynı şeyi söyleyeceklerdir. Meselâ tabiata bakarsak canlı varlıkların birbirlerine musallat olarak yaşadıklarını, olguların ve tabiatın neresine baksak düzenin yanında düzensizlik, ilerlemenin yanında gerileme olduğunu görürüz. Yalnız denilecek ki ne madde ne de hayatın bütününde görülemeyen ahenk acaba ayrı ayrı alınan organizmalarda yok mu? Meselâ her organizmada hayran olunacak bir iş bölümü, organlar arasında harikalı bir dayanışma, sonsuz bir karmaşıklık içinde mükemmel bir intizam görülüyor mu? Ve bu mânada canlı varlıklar, cevherlerinde bulunan bir plânı gerçekleştiriyorlar mı? Bakılırsa bu tez eski finalite tezini esas itibariyle daraltmaktan başka bir şey değildir. Burada canlı varlıkların birbirleriyle dayanışmış olduğu fikrini taşıyan “dış” (*externe*) bir finalite doktrini vakaa kabul edilmiyor, hattâ onunla alay bile ediliyor: Otların inekler için, kuzunun kurt için vücut bulmuş olduğunu farz etmek saçmadır, deniyor; fakat buna karşılık bir “iç” (*interne*) finalite vardır; her varlık kendisi için vücut bulmuştur; her parça bütünün büyük menfaatiyle dayanışmış ve bir amaca göre duyarlılıkla yoğrulmuştur, deniliyor, işte uzun zamanlar klâsik bir hâle gelmiş olan finalite görüşü budur. Finalizm burada canlı bir varlıktan fazlasını kucaklayamayacak derecede daraltılmıştır. Finalizmin bu suretle daraltılması şüphesiz kendisine indirilecek yumruklara daha az yer bırakmak için olacaktır.

Hakikatte ise buna daha çok mâruz olacak bir hâle gelmiştir. Bizim tezimiz de her ne kadar pek kökten görülebilirse de finalite ya dışsaldır yahut hiçbir şey değildir.

Filhakika en karmaşık ve en ahenkli olan bir organizmaya bakalım. Diyorlar ki buradaki unsurların hepsi bütünün büyük menfaatine çalışırlar. Pekâlâ, fakat unutmayalım ki bu unsurların her biri bazı hâllerde birer organizma olabilir ve bu küçük organizmanın mevcudiyetini büyük organizmanın hayatına tâbi kılmakla dış bir finalite prensibi kabul edilmiş olur ki daima iç

bir finalite görüşü bu suretle kendi kendini yıkmış olmuyor mu? Bir organizma, kendi hesaplarına yaşayan dokulardan mürekkep olduğu gibi dokuları yapan hücrelerin de bir nevi istiklâlleri vardır. Ferdin bütün unsurları ona tamamiyle bağlı olsalardı bu unsurlarda organizmalar görmek reddolunarak organizma ismi sadece ferde saklanır ve ancak o zaman bir iç finaliteden bahsolunabilirdi. Fakat herkes bilir ki bu unsurlar hakiki hir muhtariyete sahip olabiliyorlar. Meselâ kendilerini besleyen organizmaya saldıracak kadar istiklâllerini ileri götüren fagositleri ve “somatique” hücreler yanında kendilerine mahsus hayatları olan “germinale” hücreleri bir tarafa bırakalım, sadece harap olmuş bir dokunun yenileşme olgularını zikretmek kifayet eder: Burada bir unsur, yahut bir küme unsur... normal zamanlarda küçük bir yer tutmuş, tâbi ve özel bir fonksiyondan başka bir şey yapmaz görünürken birdenbire çok daha fazla şeyler yapıyor ve hattâ bazı hâllerde kendilerini bütünün dengi gibi tuttukları bile oluyor.

Vitalist teorilerin uğradıkları engel işte buradadır. Bu teorileri herkesin yaptığı gibi biz de suale sualle cevap veriyorlar diye muaheze edecek değiliz. Hayati prensip (*principe vitale*) dedikleri bir prensiple vitalistlerin büyük bir şey izah etmedikleri şüphesizdir; fakat bu prensibin cehaletimiz üzerine asılmış ve icabında hiç olmazsa bunu hatırlatabilecek bir yafta hizmetini gören bir iyiliği olduğu muhakkaktır.¹⁹ Hâlbuki mekanizm felsefesi bunu

19 Çağdaş Yeni-Vitalizm’de filhakika gösterilecek iki cihet vardır: Burada bir taraf tan halis mekanizmin yetmezliği tasdik ediliyor ve bu tasdik meselâ Driesch ve Reinke gibi âlimlerden gelirse büyük bir otorite oluyor; diğer taraf tan bu Vitalizm’in üstüne (Driesch’in “entelechie”si, Renke’nin “dominantes”ları vesaire gibi) hipotezler koyuyor. Bunlardan en enteresanı muhakkak ki birinci kısmıdır. Driesch’in şu güzel etütlerine bakınız: (*Die Lokalisation morphogenetischer Vorgänge*, Leipzig, 1889; *Die organischen Regulationen*, Leipzig, 1903; *Naturbegriffe und Natururteile*, Leipzig 1904; *Der Vitalismus als Geschichte und als Lehre*, Leipzig, 1905) ve Reinke’nin: (*Die Welt als That*, Berlin, 1899; *Einleitung in die theoretische Biologie*, Berlin, 1901; *Philosophie der Botanik*, Leipzig, 1905).

unutturmak istiyor. Fakat hakikat şu ki vitalizmin durumunu en çok güçleştiren olgu, ne içten gelen saf bir finalitenin ne de mutlak surette ayrılmış bir ferdiyetin tabiatla olmamasıdır. Ferdin sentezine giren organikleşmiş unsurların da birer ferdiyetleri vardır ve eğer fert, kendi hayati prensibine sahip olmak zorunda ise bunlar da ayrı ayrı kendi hayati prensiplerini isteyeceklerdir. Hattâ ferdin kendisi bile tamamiyle müstakil, diğer bütün varlıklardan tamamiyle ayrılmış değildir ki ona kendine mahsus bir “hayati prensip” bağışlayabilelim. Ezcümle yüksek bir omurgalı (*vertébré*)nın organizması, bütün organizmaların en çok ferdîleşmiş olmakla beraber o da anasının vücudundan bir parça olan yumurtacık (*ovule*)la babasının vücudundan bir parça olan spermatozoidin teşkil ettiği bir yumurtanın gelişmesinden vücut bulmuştur; ana ve babanın cevherlerini taşıyan bu yumurta (yani telkih edilmiş yumurtacık) da bunlar arasında hakiki bir şirazedan başka bir şey değildir; ferdî organizma bir insan olsa bile bu da ana ve babanın çiftleşmiş vücutları üzerinde çıkmış bir tomurcuktan ibarettir. O hâlde ferdin hayati prensibi nerede başlayıp nerede bitiyor?

Gitgide en uzak atalara kadar çıkarak bunların her biriyle ve hayat ağacının kökünde olduğu şüphesiz bulunan o küçük protoplazmamsı pelte kitlesi ile tesanütlü bulunuyor. İlk ata ile bir dereceye kadar yekvücut olan hayat prensibi bu atadan gelen bütün soylarla aynı derecede mütesanit oluyor. Bu mânadaki hayati prensip denebilir ki bütün canlılara görünmez bağlarla bağlı olarak kalıyor. O hâlde finaliteyi canlı varlığın fertliliğinde daraltmak iddiası boştur. Eğer hayat âleminde bir finalite varsa bütün hayatı görünmez tek bir sarışta kucaklayan bir finalite olacaktır. Bütün canlılarda müşterek olan hayat, şüphesiz, birçok insicamsızlıklar ve birçok boşluklar gösterdiği gibi her canlı varlığın ferdîleşmesine hiç meydan vermeyecek derecede matematik olarak bir *de* değildir. Bununla beraber bir tek bütün teşkil etmekten de geri kalmamıştır; o hâlde ya finalitenin basit ve sâf inkârına gitmek yahut bir

organizmanın parçalarını o organizmanın yalnız kendisiyle değil, canlı her varlığı diğer bütün varlıklarla tesanütlendiren hipotezi almak lâzımdır.

Kıyası, finalite; ufaltılıp daraltılmakla daha kolay kabul edilecek gibi değildir. Bunun için hayatın içinde saklı bir finalite tasarlayan hipotez ya toptan atılmalı yahut büsbütün başka bir mânada tadil edilmelidir.

Gerek kökten finalizmin ve gerek kökten mekanizmin hataları, zekâmız için tabiî olan bazı kavramların tatbikini çok uzaklara götürmeleridir. Biz esasen ancak bir şey yapmak için düşünürüz. Zekâmız da iş kalıplarına göre yoğrulmuştur. Düşünce bir lüks, iş bir zarurettir. İş yapmak kendimize bir amaç göstermekle başlar, bunun için bir plân yapar, plânı gerçekleştirecek mekanizmanın öteberisine sonra geçeriz. Bu da nelere önem verip neleri hesaplayacağımızı bilmekle olur. Bunun temini için ileriye görmemize yarayacak benzerlikleri tabiattan bulup çıkarmak lâzımdır. O hâlde bilerek veya bilmeyerek kozalite kanunu tatbik edilmek icap eder. Fazla olarak, yapıcı kozalite fikri kafamıza kuvvetle yerleştiği nispette mekanik bir kozalite şeklini alır. Bu son münasebet de ne kadar kesin bir zaruret ifade ederse o kadar matematik olur. Matematikçi olmak için zekâmızın meylince gitmekten başka bir şeyin lâzım olmaması bu sebeptendir. Bu tabiî matematik meyli, diğer taraftan, aynı sebepleri aynı neticelere bağlamak yolundaki şuurlu alışkanlığımızın gayrişuuri bir desteğinden başka bir şey değildir; ve bu alışkanlığın beylik konusu meramın ilham ettiği işlere kılavuzluk etmek yahut -yine aynı şey- bir örneğin yapılmasına elverişli hareketleri idare etmektir; biz geometrici olduğumuz gibi zanaatçı (*artisan*) olarak doğuyoruz, hattâ zanaatçı olduğumuz için geometriciyiz. İnsan zekâsı, beşerî işlerin ihtiyaçlarına göre yoğrulmuş olduğu için hem maksatla hem de hesaplama ve vasıtaları bir gayeye uydurarak ve gittikçe geometrileşmiş bir mekanizmin tasarlamalarıyla çalışır. Tabiat ister matematik

kanunlarla idare olunan büyük bir makine gibi düşünölsün ister bir plânın gerçekleşmesi gibi görölsün, her iki hâlde de zekânın birbirlerini tamamlayan ve başlangıçları aynı hayati zaruretlerde bulunan iki temayülü, yani geometricilikle zanaatçılık sonuna kadar takip edilmiştir.

Bunun içindir ki kökten finalizm, kökten mekanizme birçok noktalarda pek yakındır. Bu doktrinlerin ikisi de varlıkların akışında yahut da sadece hayatın gelişmesinde şeklin önceden keşfedilemez bir yaratılmasını görmekten kuşkulanırlar. Mekanizm doktrini realitede ancak birbirlerine benzer taraflara yahut tekrarlar bakar; ve tabiatda “tıpkı, tıpkıyı hâsil eder”den başka bir kanun olmadığı meylinin esiri kalır. Tabiatdaki geometri daha iyi meydana çıktıkça da bir şeyin kendi kendini yaratması daha güç kabul edilir. Bunun için önceden keşfedilmezliği geometrici olmamız haysiyetiyle istemeyiz. Fakat artist olmamız haysiyetiyle de muhakkak ki kabul ederiz, çünkü sanat yaratmayla yaşar, bu da kendi kendini yaratabileceğine dair içten bir inancı gerektirir. Yalnız fayda gözetmeyen sanat, fayda gözetmeyen halis düşünce gibi, bir lükstür. Biz artist olmadan önce zanaatçıyız ve ne kadar ilkel olursak olalım, her zaman, benzerliklerle tekrarlar, emsalini yapmak istediğimiz örnekler üzerinde çalışırız, icat ettiğimiz zaman bile bilinen unsurları yeni bir düzene koyar veya koymayı tasarlarız. Bunun prensibi de “tıpkıyı elde etmek için tıpkısına sahip olmak lâzımdır” formülünde toplanır. Kısası, finalite prensibinin kesin tatbiki, mekanik kozalitenin prensibi gibi, “her şey ezelden mevcuttur” sonucuna varır. Burada her iki prensip kendi dilleriyle aynı şeyi söyler, çünkü aynı ihtiyaca cevaptırlar.

İşte bunun içindir ki zamanı tamamiyle boş ve yazısız bir levha yapmakta uzlaşmışlardır. Hakiki süre ise varlıkları dışlayan ve üzerinde dışlarının izini bırakan bir zamandır. Eğer her şey zamanın içinde ise her şey içten içe değişecek ve somut bir realite aynıyla aslâ tekerrür etmeyecektir. O hâlde tekerrür yalnız soyutta müm-

kündür: Tekrarlanan şey duygularımız ve bilhassa zekâmızın realiteden ayırdığı şu veya bu taraf tır, zekâmızın bütün çabalamalarını üzerinde toplayan faaliyetlerimiz de ancak tekerrürler arasında hareket edebilir. Tekerrür eden bir şey üzerinde toplanan, sadece tıpkıyı tıpkıya eklemeğe uğraşan zekâ artık zamanı görmekten yüz çevirir, seyyalden tiksindir, dokunduğu her şeyi katılaştırır. Gerçek zamanı vakaa düşünmeyiz, fakat yaşarız, çünkü hayat zekâyı aşar. Tekâmülümüz ve bütün şeylerin tekâmülü hakkında halis süre içinde aldığımız duygu işte bu hayattadır ve bu duygu zekâmızın etrafında karanlıklarda kaybolan müphem bir çevre hâlidir. Mekanizm ve finalizm ancak merkezde parlayan şuur odağını tanımakta uzlaşırlar. Unuturlar ki bu odak, etrafındaki çevrenin zararına olarak yoğunlaşma yoluyla teşekkül etmiştir, hayatın iç hareketini kavramak için de bütününü, şuurun katılmış kısmından ziyade seyyal kısmını kullanmak lâzımdır.

Doğrusu aranırsa bu çevre, hakikaten mevcutsa, belirsiz ve bulanık olsa bile, feylesof için aydınlık odaktan çok daha önemli olmak lâzımdır. Çünkü, o olmasa odağın odak olduğunu bilemezdik, bize bunu tasdik ettiren şey aydınlık odağın etrafında bir çevrenin bulunmasıdır, zekâ dediğimiz şey de daha geniş bir kuvvetin yoğunlaşma yolu ile daralmasından ibarettir. Eşya üzerinde ve realitenin sathında yerleşen faaliyetimizi idarede bu müphem sezişin bir yardımı olmadığına bakılırsa bu sezişin, eşyanın yüzünde değil, derinliğinde çalıştığına ihtimal verilebilir.

Kökten mekanizm ve finalizmin düşüncemizi hapsedtiği çevrelerden çıktığımız anda realite yeniliklerin mütemadi bir fıskırması gibi görünür ve bunların her biri daha belirir belirmez geçmişe karışır: Zekâmız da realiteye işte tam bu geçmişe karıştığı anda bakar, çünkü gözleri ezelden beri arkaya çevrilmiştir, iç hayatımızı da bu gözle görür. Yaptığımız işlerden her birine zahmetsizce öncüller (*antécédents*) bulur ve fiillerimizi bunların mekanik bir muhassalası sanır. Bu tarzdaki görüşte her fiil bir kastın veya bir

niyetin mahsulüdür. Her tarafta, hattâ fiil ve hareketlerimizin tekâmülünde bile hep mekanizm ve finalizm mevcuttur. Fakat bütün şahsiyetimizi ilgilendiren ve hakikaten bizim olan bir fiil, bir kere vücut bulduktan sonra her ne kadar öncülleriyle açıklanabilirse de önceden aslâ keşfedilemez. Yeni olan bir fiil, bir maksadı gerçekleştirmekle beraber maksattan başka bir şeydir; çünkü maksat, ancak geçmişî tekrar etmek ve onu yeniden derlemek tasavvuru olabilir, o hâlde mekanizm ve finalizm burada fiil ve hareketlerimiz üzerinden alınmış dış görüşlerden başka bir şey değildir. Ve bu görüşler onların ancak, soyut tasavvurlarını çıkartır. Bizim faaliyetlerimiz ise mekanizm ve finalizm arasından sıyrılarak daha ötelere gider. Bir daha tekrar edelim: Bunları söylemekle her fiil mutlaka kaptisli ve akli olmayan bir fiildir demek istemiyoruz. Kaptisli hareket etmek önceden mevcut iki yahut daha çok şıklar arasında mekanik olarak sallanmak ve nihayet bunlardan birisinde karar kılmaktır, yoksa bir iç hâlini kemale getirmek tekâmül etmiş olmak değildir; bu hüküm ne kadar aykırı görülürse görülsün bu tarzda bir hareket iradeyi zekânın mekanizmasını taklit etmeye alıştırmaktır. Hâlbuki zekâyı taklit etmeye bakmayan, gerçekten bizim olan, tekâmül eden bir fiil tedricî bir olgunlaşma yoluyla bilâkis öyle fiillere varır ki zekâ bunları ne kadar mâkul unsurlara ayırırsa bütün unsurlarını aslâ bulamaz; çünkü hür fiil fikirlerle ölçülemez ve onun “aklî”liği, içinde istenildiği kadar mâkullük bulunabilecek olan bu ölçülmemezliğin kendisiyle tarif edilmek lâzımdır. Bizim iç tekâmülümüzün karakteri işte bu hür oluşturmaktır. Hayatın tekâmülünün karakteri de şüphesiz böyle olacaktır.

BİYOLOJİ VE FELSEFE

Kendini çaresiz denecek derecede beğenmiş olan aklımız anadan doğma veya sonradan kazanılmış bir hak ile hakikatin bütün ana unsurlarına doğuştan yahut kazanılmış bir surette sahip olduğunu sanır. Kendisine gösterilen yeni bir şeyi tanımadığını itiraf ettiği zaman bile cahilliğinin sadece bu yeni şeyi eskiden bildiği kategori-

lerden hangisine koyabileceğini bilmemekten geldiğine inanır. Her yeni şey gibi bu yeni şeyi de açıklamaya hazır olan eski gözlerden hangisine koyacak? Ona hangi hazır elbiseyi giydirecek? O, bu mu, şu mu, yoksa o mu? diye düşünür. Buradaki bütün “bu”, “şu” ve “o”lar bizim için daima ölçebildiğimiz ve anladığımız şeylerdir. Yeni bir şey için tamamiyle yeni bir kavram, yeni bir düşünme yolu yaratmak fikri bizi son derece kuşkulandırır. Bununla beraber felsefe tarihi baştanbaşa sistemlerin ebedî çarpışmalarını, hazır elbiselere benzeyen kavramlarımıza realitenin sokulmasının kesin imkânsızlığını ve bunun neticesi, ısmarlama kavramlar yapmak zarureti gösterir. Fakat aklımız böyle bir uçtan öbür uca gitmektense alçaktan gelen bir kurumla sadece *izafi* (*relatif*)yi bildiğini ve mutlakı bilmek şanından olmadığını (son söz olmak üzere) söylemeği tercih eder. Fakat başlangıç kabilinden olan bu sözler ona alışmış olduğu düşünme metodunu korkusuzca tatbik etmeğe ve “mutlak” a sözde dokunmamak bahanesiyle bütün meseleler hakkında mutlak hükümler vermeğe engel olmaz. Nitekim reeli bilmek, bunun asıl örneğini (*Idée*) bulmağa, yani evrensel ilme manen sahipmişiz gibi eskiden bildiğimiz hazır bir kadroya sokmağa bağlıdır teorisini ilk defa ortaya atan da Eflâtun olmuştur. Her yeni şeyi daima eskiden bilinen şeylerden birine sokmayı düşünmekle yoğrulmuş olan insan zekâsı için bu inançtan daha tabîî bir şey olamaz, hattâ denebilir ki biz hepimiz Eflâtuncu doğarız.

Yalnız bu yolda düşünmenin aczi, hayat teorilerinde olduğu kadar hiçbir yerde bu derece açık görünmez. Genel olarak omurgalılar, hususiyle insan ve zekâ yönünde tekâmül eden hayat, organikleşmenin özel tarziyle uyuşmayan birçok unsurları yolu üzerinde bırakmağa ve bunları, ileride görüleceği gibi, diğer gelişme yönlerine tevdi etmeğe mecbur olduğundan hayati faaliyetin hakiki mahiyetini bulmak için bu unsurların hepsini aramak ve zekâ ile kaynaştırmak lâzımdır. Hem de bu aramada, şuurumuzun zekâ denilen aydınlık odağını çevreleyen müphem kısmın da bize

yardım ettiğini göreceğiz; organlaşmamıza has şekilde daralmış ve bize kaçak olarak geçmiş olan bu faydasız şuur çevresi hakikatte tekâmül eden esasın bir kısmından başka ne olabilir? Düşüncemizin zihnî şeklini genişletecek alâmetleri de burada aramalıyız; kendi kendimizi aşmak için lâzım gelen hamleleri de buradan alacağız. Hayatı bütün hâlinde tasarlamak, tekâmülü esnasında bizde bırakmış olduğu basit fikirleri birbiriyle kaynaştırmak değildir; parça bütüne, mazruf zarfa, hayati ameliyenin artığı bu ameliyenin kendisine nasıl müsavi olur? Hayatın tekâmülünü Spencer gibi “mütecانىsten gayrimütecانىse geçmek” suretiyle tarif ettiğimiz yahut zekânın parça bilgilerini birbirleriyle sentezleyerek başka bir kavram elde ettiğimiz zaman işte öyle bir vehimde bulunuyoruz. Hem de tekâmülün vardığı noktalardan yalnız birine, şüphesiz başlıca noktalarından birine yerleşiyoruz; fakat bu nokta tekâmülün vardığı tek nokta değil ki; hattâ bu noktada bulunan bütün şeyleri bile tamamiyle almıyoruz; zekâ, kendisini ifade eden bir yahut iki kavramı alıyor ve bu parçayı bütünün yerine koyuyor, hattâ bütünü aşan bir şey gibi gösteriyoruz! Daha doğrusu tekâmül hareketinin vardığı noktalardan birinde yerleşiyor ve bu noktada bulduğumuz bütünü bir kül gibi gösteriyor, kavramlarımızı ona göre yapıyoruz; Hâlbuki bu “bütün” tekâmül hareketinin ancak bugünkü bir safhasıdır! Hakikat şu ki burada bütün zekâyı almak ne fazla ne de kâfidir. Tekâmülün vardığı diğer noktalarda bulduğumuz şeyleri de bu nokta ile karşılaştırmak lâzımdır. Bu muhtelif ve birbirlerinden uzaklaşmış unsurları birbirlerinin tamamlayıcıları olan hulâsalar gibi düşünmek icap eder. Tekâmül hareketinin hakiki mahiyetini ancak o zaman sezeceğiz, hem de ancak sezebileceğiz, çünkü biz daima tekâmül etmiş olanla ilgiliyiz ki bu, tekâmülün kendisi değil neticesidir.

Bizim boyladığımız hayat felsefesi işte bu mahiyettedir. Bu felsefe hem mekanizmi hem de finalizmi aşmak iddiasındadır; yalnız yukarıda söylediğimiz gibi, birinci doktrinden ziyade ikinci

doktrine yakındır. Bu nokta üzerinde durmak ve finalizme hangi cihetten benzeyip hangi cihetten benzemediğini daha açık tâbirlerle göstermek faydasız olmayacaktır.

Bizim felsefemiz kökten finalizm kadar açık olmamakla beraber organikleşmiş dünyayı ahenkli bir bütün gibi gösterecektir. Yalnız bu ahenk denildiği kadar mükemmel değildir. Bizim tasarladığımız organikleşmiş, dünya birçok ahenksizlikler kabul eder, çünkü her nevide hattâ her fertte hayatın tam ve bütün hamlesinden ancak bir parça vardır ve bu hamleyi kendi çıkarına kullanmağa yatkındır; *intibak* (*adaptation*) da buna bağlıdır. Bunun için nevi ve fert ancak kendilerini düşünürler, hayatın diğer şekilleriyle çarpışma ihtimali de buradan gelir, öyle ise ahenk fiilen (*en fait*) değil, hükmen (*en droit*) vardır; demek istiyorum ki asli (*originel*) hamle müşterek bir hamledir ve yukarılara çıkıldıkça türlü temayüllerin birbirlerini gittikçe tamamlar gibi oldukları görülür. Tıpkı dört yol ağzında ayrı yönlere dağılan ve esasen hep aynı ve tek bir esisten gelen bir yel gibi. Ahenk, daha doğrusu, “tamamlayıcılık” (*la complémentarité*) geçim tarzlarından ziyade temayüllerde kabataslak görünür. Ve bilhassa ileride bulunmaktan ziyade (finalizmin en çok aldandığı nokta burasıdır) geride bulunur. Müşterek bir temayülde değil, hayat hamlesinin ayniyetinden gelir. Bu sebepten hayat için beşerî mânada bir amaç göstermek boştur. Bir amaçtan bahsetmek, gerçekleşmekten başka bir şey beklemeyen önceden mevcut bir model tasarlamaktır. Bunu yapmak her şeyin ezelden mevcut olduğunu, geçmişin hâlde okunabileceğini farz etmek; hayatın hareket ve tekâmül ederken, zamanın dışında yerleşen zekâmız gibi hareket ettiğine inanmaktır. Hayat ise ilerler, sürüp gider. Geçilmiş bir yolun üzerine bir göz atarak yönünü tâyin etmek ve bu tâyini psikolojik tâbirlerle kaydederek bir amacın takibi varmış gibi bahsetmek şüphesiz daima mümkündür. Buna biz de iştirak ederiz. Fakat geçilecek yola gelince bunun hakkında insan aklının söyleyeceği bir şey yoktur, çünkü bu yol onu kateden amel ile beraber

yaratılır ki amelın yönünden başka bir şey değildir.

İmdi tekâmülün her ânı psikolojik bir yoruma elverişli olmak icap eder ve bu yorum, bizim bakımımızdan en iyi bir yorum olmakla beraber tekâmülün ancak kat'etmiş olduğu yönler için mânalıdır. Bizim teklif edeceğimiz finalist yorum ise hiçbir zaman geleceğin bir keşfi gibi alınmamak lâzımdır. Buradaki keşif, geçmiş, hâlin ışığı altında bir nevi görmektir. Kısası şu ki finalitenin klâsik anlayışı hem pek fazla hem pek az iddialı; hem fazla geniş hem de fazla dardır. Hayatı zekâ ile açıklamak hayatın mânasını aşırı derecede daraltmaktır; hiç olmazsa bizim kendimizde bulduğumuz zekâ, tekâmülün geçtiği yol üzerinde teşekkül etmiş, daha geniş bir hayattan ayrılmış bir parça, daha doğrusu yükseklik ve derinliği olan bir realitenin bizzarure sathi bir yankısından başka bir şey değildir. Hakiki bir finalizm daha tazammunlu olan bu realiteyi yeniden kurmak, daha doğrusu, eğer mümkünse basit bir keşifte kavramaktır. Fakat, diğer taraftan realite, “tıpkıyı tıpkıya bağlamak” melekesi olan ve bu tekrarları yapan zekâyı aştığı için şüphesiz yaratıcıdır, yani kendini aşan ve genişleten sonuçlar doğurucudur, öyle ise bu sonuçlar kendisinde önceden mevcut değildir, o hâlde onları gaye olarak da alamazdı; fakat sonuçlar bir kere husul bulduktan sonra, bunlar da bir örneği gerçekleştirmiş olan bir fabrika işi gibi, akli bir yoruma gelebilirler. Kısası, finalite teorisi tabiata zekâ koymakla yetindiği zaman çok uzağa gitmiyor; fakat geleceğin hâl içinde bir fikir veya amaç şeklinde önceden mevcut olduğunu farz ettiği zaman fazla uzağa gidiyor. Bundan başka kusuru aşırılık olan ikinci tez, kusuru eksiklik olan birinci tezin mantıki bir neticesidir. Tabiata zekâ yerine ondan daha ihatalı realiteyi koymak lâzımdır, çünkü zekâ bu realitenin mahdut bir kısmıdır. Bu yapılıncı istikbal hâlden fazla bir şey gibi görünecek, hâlin içinde önceden tasarlanmış bir amaç olmaktan çıkacaktır. Bununla beraber istikbal bir kere gerçekleştikten sonra hâlin onu açıkladığı kadar o da hâli açıklar, hattâ daha fazlasını

yapar; o vakit bir netice gibi düşünölmekten ziyade bir amaç gibi mülâhaza edilmek icap eder. Zekâmız, alışmış olduğu bakımdan, istikbali bu tarzda soyut olarak mülâhaza etmekte haklıdır.

Bu takdirde sebebin yakalanamaz bir şey gibi görünmesi doğrudur. Hayatın finalist teorisi de zaten açık ve tam her türlü tahkikten kaçmaktadır. O hâlde denecek ki siz de aynı yönde daha ileri giderseniz bu ne olacak? İşte zorunlu bir istittrattan sonra esas saydığımız meseleye yine geldik; mesele şöyleydi: Mekanizmin yetersizliği olgularla ispat olunabilir mi? Biz diyoruz ki bunun ispatı mümkünse bu, ancak tekâmülcü teoriye açıkça yerleşmekle olur. Mekanizm eğer tekâmülü açıklamağa yeter değilse bu yetersizliği ispat edecek vasitanın klâsik finalizmde durmak yahut onu daraltıp küçöltmekte olmayıp tersine, ondan daha ileriye gitmekte olduğunu göstermek zamanı gelmiştir.

Yapacağımız ispatın prensibini hemen gösterelim: Biz diyoruz ki hayat, daha başlangıcından itibaren, birbirlerinden uzaklaşan tekâmül yollarına ayrılmış tek bir ve aynı hamlenin devamıdır. Bir sıra yaratmaların toplanmalarıyle bir şey büyümüş ve gelişmiştir. Yine bu gelişmedir ki bir hadden fazla büyüyemeyen, büyüdüğü takdirde aralarında uzlaşmayacak olan temayülleri dağıtmıştır. Filhakika hayatın tekâmülünü binlerce yüzyıllık şekil değiştirmeler (*transformations*) geçirmiş tek bir fertte yahut da birbirlerini tek bir yol üzerinde takip eden birçok fertlerde tasarlamağa hiçbir engel yoktur. Tekâmül, denebilirse, bu her iki hâlde, ancak bir boyutlu olacaktı. Fakat hakikatte birbirlerinden uzaklaşan yollar üzerinde milyonlarca fertler vasıtasıyla olmuş ve bu yolların her biri bir dört yol ağızına vararak buradan yeni yollara ayrılmış ve böylece alabildiğine gitmiştir. Bizim hipotezimiz eğer esaslı ve bu muhtelif yollarda çalışan temelli sebepler psikolojik mahiyette ise, birbirlerinden çoktan beri ayrılmış arkadaşların birbirlerini unutmamaları gibi, bunların da türlü sonuçlara varmalarına rağmen müşterek bir şeyi saklamaları icap eder. Yollar istediğı kadar

çatallansın, yan yollar istediği kadar açılsın, hepsi de ilk ve ana hamlenin tesiri ile devam etmektedir; çünkü bütünün parçalarında bütünden bir şeyin kalması lâzımdır, hattâ bu müşterek unsur bu suretle belki de pek muhtelif organizmalarda aynı organların bulunması suretiyle gözle görülebilecek gibi de olabilir. Şimdi mekanizmin gerçek olduğunu bir an için olsun farz edelim: Bu takdirde tekâmül, üst üste gelen tesadüflerden husule gelecek ve her yeni tesadüf, canlı varlığın bugünkü şeklini vücuda getiren eski faydalı tesadüflerin hepsine elverişi olacak bir istifa yaptığı takdirde muhafaza edilecektir. Hâlbuki birbirlerinden tamamiyle farklı iki tesadüf serisi ile birbirlerinden tamamiyle farklı iki tekâmülün birbirlerine benzer sonuçlara varması için ne kadar şans olmak lâzımdır? İki tekâmül yolu birbirlerinden ne kadar uzaklaşırsa tesadüfle vâki olan dış tesirlerin veyahut yine tesadüfle vâki olan içten değişmelerin bu yollar üzerinde aynı aygıtları vücuda getirmekte âmil olmaları ihtimali o derecede azalır. Hele hayat hamlesinin çatallandığı zamanda bu aygıtlardan bir eser yoksa bu ihtimal büsbütün zayıflar. Hâlbuki bizim hipotezimizde bu benzerlik tam tersine tabîi olacak ve tekâmülün son yollarına kadar kaynaktan alınmış hamleden bir şey bulmak icap edecektir. *O hâlde halis mekanizm reddolunabileceği gibi hayatın birbirlerinden uzaklaşmış tekâmül yolları üzerinde türlü vasıtalarla birbirlerinin aynı olan birtakım aygıtlar yaptığı da gösterilebilirse bizim anladığımız mânada finalite bir cihetten ispat olunabilir bir hâle gelecektir. Fazla olarak, buradaki delilin kuvveti seçilmiş tekâmül yollarının birbirlerinden olan uzaklıklarının ve bu yollar üzerinde bulunacak birbirlerine benzer yapıların karmaşıklık dereceleri ile mütenasip olacaktır.*

BİR KRİTERİYUMUN ARANMASI

Denecek ki yapının benzerliği hayatı tekâmül ettirmiş olan genel şartların hep aynı olmasının bir sonucudur. Yine denecek ki bu sürekli dış şartlar, geçici dış tesirlerin ve tesadüfi iç değişmelerin başlıklarına rağmen bu veya şu aygıtın yapıcı kuvvetlerine aynı

yönü verecektir. Doğrusu aranırsa biz “intibak” kavramının zamanımız ilminde oynadığı rolü bilmiyor değiliz. Biyoloji âlimleri de bu kelimeyi aynı surette kullanıyorlar. Bunlardan birtakımlarına göre dış şartlar canlı cevherde yaptıkları fiziko-şimik değişiklikler vasıtasıyla, organizmin belli bir yönde değişmesine doğrudan doğruya tesir ediyor. Meselâ Eimer’in hipotezi bu mahiyettedir. Daha çok Darwinciliğe sadık olan diğer biyoloji âlimleri de diyorlar ki dış şartların tesiri doğrudan doğruya olmayıp doğuş tesadüfünün çevresine daha iyi intibak ettirdiği bir nev’in mümes-sillerine yaşama yarışında elverişli olması dolayısıyledir; başka bir deyimle bunlardan birtakımları dış şartlarda pozitif bir tesir, birtakımları da negatif bir tesir görüyorlar, birinci hipotezde dış şartlar değişmelere sebep olur; ikinci hipotezde intibak etmeyenleri ortadan kaldırır. Fakat her iki hipotezde de organizmanın kendi mevcudiyet şartlarına tam bir intibakını dış şartların tâyin ettiği sanılır. Mekanizme karşı en kuvvetli kanıt olarak çıkarabileceğini sandığımız yapı benzerliklerini bu müşterek intibak ile mekanik olarak izah etmeğe şüphesiz yeltenilecektir. Bunun için burada “intibak”tan çıkarılacak açıklamayı neden yetmez gördüğümüzü teferruata geçmeden önce kabataslak hemen söylemek lâzımdır.

Her şeyden önce söyleyelim ki şimdi anlattığımız iki hipotezden müphem olan yalnız ikincisi değildir, intibak etmemiş olanları otomatik olarak ortadan kaldırdığını söyleyen Darwinci intibak fikri vakaa basit ve açıktır. Fakat buna karşılık tekâmülün düzencisi olan dış şartlara tamamiyle negatif bir tesir atfettiği için, ileride görüleceği gibi, karmaşık aygıtların düz bir çizgi boyunca tedrici gelişmelerini açıklamakta güçlüklerle uğrayacaktır. Meselâ tekâmülün birbirlerinden uzaklaşan yolları üzerinde görülen son derecede karmaşık organların yapılarındaki aynılığı açıklamak istediği zaman ne yapacaktır? Tesadüfle olan bir değişme, ne kadar küçük olursa olsun, fizikî ve kimyevi birçok küçük sebepler ister. Karmaşık bir yapının vücuda gelmesi için olduğu gibi tesadüfle olan

değişmelerin bir araya toplanması için de son derece küçük sayısız sebeplerin yardımı lâzımdır. Hepsi de tesadüfle olan bu sebepler zaman ve mekânın türlü noktalarında aynıyle ve aynı tertipte mütemadiyen nasıl vukua gelebilir? Bunu kimse iddia edemez, hattâ Darwinciler bile olsa aynı sonuçlar türlü sebeplerden gelebilir, aynı bir yere birçok yollar götürür demekle kalacaklardır. Fakat mecaza kapılmayalım. Varılan yer kendisine varılmak için geçilen yolun şeklini çizemez; organik bir yapı, tekâmülün kendisine varmak için geçirmeye mecbur olduğu değişiklikleri bir araya toplamasından başka bir şey değildir. Hayati rekabet ve tabiî ıstıfa (*selection naturelle*) kanunları meselenin bu kısmını çözmek için bize hiçbir yardımda bulunamaz; çünkü burada ortadan kalkmış olanla uğraşmıyor, sadece hıfzedilmiş bulunana bakıyor ve görüyoruz ki müstakil tekâmül yolları üzerinde birbirleri üzerine yığılmış tedricî tesirlerin birikmesiyle birbirlerinin aynı olan yapılar teşekkül etmiştir. Sebeplerin sayılamayacak kadar çok ve sonucun son derecede karmaşık olduğu bir yerde, tesadüf bir düzende ve tesadüfi olarak vâki olan sebeplerin birçok defalar aynı sonuca varmaları nasıl farz olunabilir?

Mekanizmin prensibi, “Aynı sebepler, aynı sonuçlar verir” formülüdür. Vakaa bu prensip aynı sonuçların aynı sebepleri olmasını daima gerektirmez; bununla beraber sebepler, husule getirdikleri sonuçlarda görülebilir kaldığı ve bunların yapıcı unsurlarını teşkil ettiği yerlerde bizi bu formülün sonucuna sürükler. Nitekim ayrı noktalardan hareket ederek kırlarda istedikleri gibi dolaşan iki kimse birbirleriyle pekâlâ buluşabilirler ve buna her vakit imkân vardır. Fakat bu tarzda dolaşırlarken her ikisinin de hep aynı kıvrımları yapmaları akla yakın bir şey olmaz. Hele dolaşılacak yollar iki taraftan daha karmaşık kıvrımlar gösterirse bunların hep aynı olmaları büsbütün garip olur. Bir de bu kıvrımlar son derece karmaşık olursa arada aynilik olması tamamiyle imkânsızlaşır. Şimdi bir de her biri bir nevi organizma olan ve belirli düzenlerde binlerce

hücreler taşıyan bir organın tekâmül yolunda yaptığı kıvrımlar düşünülürse kırlarda dolaşanların yaptıkları kıvrımlar ne kadar basit kalır?

Şimdi ikinci hipoteze geçerek meseleyi nasıl çözdüğünü görelim. İntibak, sadece intibak etmemişlerin ortadan kalkmasından ibaret olmayacak, aynı zamanda organizmayı kendi kalıplarına göre döken dış şartların pozitif bir mahsulü olacaktır. Bu sefer filhakika sonuçların birbirlerine benzemeleri sebeplerin birbirlerine benzerliğiyle açıklanacaktır. Burada görünürde sâf mekanizm içinde bulunacaksa da meseleye daha yakından baktığımız zaman göreceğiz ki bu açıklama tamamiyle sözdedir ve yine kelimelere aldanılmıştır; bu açıklamanın bütün yapmalığı da “intibak” kelimesini aynı zamanda birbirlerinden başka iki mânada kullanmaktan gelmiştir.

Aynı bir bardağa evvelâ su, sonra da şarap koysam, hep aynı şekli alırlar, buradaki şekil benzerliği mazrufun zarfa aynıyle intibakından gelir. Bu mânada intibak, mekanik bir yerleşme demektir. Çünkü maddenin intibak edeceği şekil önceden mevcut ve belli olduğundan maddeye sadece şeklini vermiştir. Fakat bir organizmanın, içinde yaşamak zorunda bulunduğu şartlara intibak etmesi zaruretinden bahis olunduğu zaman bu misalde olduğu gibi önceden mevcut bir şekil var mıdır? Muhitin şartları hiç de hayatın bunlara yerleşeceği ve şekillerini ona göre alacağı bir kalıp değildir. İşte burada da bir benzetişe aldanılıyor. Hâlbuki ortada hiçbir şekil yoktur. İçinde bulunduğu şartlara göre kendine bir şekil vermek hayata aittir, hayatın bu şartlardan istifade ederek zararlı olanlarını tesirsiz bırakıp faydalı olanları alması ve sonunda dış tesirlere hiç benzemeyen bir mekanizma yaparak bunlara karşı koyması lâzımdır. İntibak burada *tekrar etmek* değil, tekrardan büsbütün başka bir şey olan *karşı koymak*, davranmak mânasıdır. Bunlardan başka bir de geometride kullanılan bir intibak vardır; intibak burada bir geometri problemini halletmek için teoremin

intibak ifadesinin şartlarına uymaktır. Türlü tekâmül yollarının birbirlerine benzer şekillere neden vardığını bu tarzda anlaşılmış bir intibakın açıklamasını ben de isterdim; yalnız aynı mesele aynı çözüm şeklini davet ettiğinden geometri probleminin çözümünde olduğu gibi burada da araya şuurlu bir faaliyet, hiç olmazsa aynı tarzda hareket eden bir sebep koymak gerekecek ve bu sebep ancak finalite olabilecektir. Hem de bu finalite antropomorfik unsurlarla çok daha yüklü bir finalite olmak lâzım gelecektir. Bir kelime ile söylersek burada konuşulan intibak eğer dış şartların çukur olarak verdiklerini yalnız çıkık olarak tekrar eden sadece alıcı bir intibak ise bu intibak kendisine yaptırılmak istenen şeylerden hiçbirisini yapmayacaktır. Yok, bu intibak eğer sadece alıcı olmayıp da yapıcı ve dış şartların koyduğu meseleleri hesap ederek çözebilecek gibi ise bizden daha ileri, hattâ bize kalırsa, fazla ileri gidilmiştir. Yalnız hakikat şu ki intibakın bu iki mânasının birinden diğerine meşru olmayan bir şekilde geçiliyor ve ikinci mânadaki intibak, suçüstü yakalandığı zaman, daima birinci mânadaki intibaka sığınılıyor. İlmin kullandığı pratiğe hakikaten yarayan vakıa ikinci mânadaki intibak ise de felsefesini tedarik eden çok kere birinci mânadaki intibak oluyor. Hâlbuki özel bir intibak olgusundan bahsolunduğu zaman intibak süreci dış şartlardan mümkün olan en iyi faydalanmayı sağlayacak bir makine yapmak için organizmanın sarf ettiği bir ceht olarak gösteriliyor; genel olarak bahsedildiği zaman da tarafsız bir madde tarafından pasif bir tarzda alınmış dış şartların bir neticesi, bir damgası olarak gösteriliyor.

BİR MİSALİN MÜNAKAŞASI

Şimdi misallere geelim. Burada ilk önce nebatlarla hayvanlar arasında genel bir karşılaştırma yapmak lâzım. Bu yapılırken da nebat ve hayvanlarda cinsiyet yönünde vücut bulmuş olan paralel ilerleyişi görmemek kabil mi? Yüksek nebatlardaki ilkah işi hayvanlardakinin aynı olduğu gibi, cinsel birleşmeden önce duyu ve yapıları farklı olan iki yarım nüveler (*demi-no-yaux*) birleşmelerini

mütaakıp iki tarafta da birbirlerine muadil oluyor; cinsî unsurların hazırlanmaları dahi birbirlerine benzer şartlar takip ederek esas itibariyle *chromosomes* sayısının azalmasına ve *chromatique* cevherin bir miktarının atılmasına bağlı kalıyor.²⁰ Hayvanlar ve nebatlar ayrı yollarda tekâmül etmiş, birbirlerine benzemez hâl ve şartlara uğramış, çeşit çeşit engellerle karşılaşmışlardır. İşte birbirlerinden uzaklaşan yönlerde giden iki büyük seri: Her birinin boyunca yüz binlerce sebepler bunların şekil ve fonksiyonlarındaki tekâmülü vücuda getirmek için toplanmış ve birbirlerine karışmıştır. Bununla beraber son derecede karmaşık olan bu sebepler nebat ve hayvanlarda aynı sonucu doğurmuşlardır. Şimdi bu derece karmaşık bir sonucun bir “intibak” olayı olduğunu söylemek için çok cesaret ister. İki cinse ayrılmak suretiyle olan doğurmanın faydası aşikâr olmadıktan başka en seçme zekâlar bile bunu bin bir türlü yorumlar yaparken ve hattâ nebatların cinsiyetinde olsun tabiatın vazgeçebileceği bir lüks görülürken artık intibaktan nasıl bahsolunabilir? Hele dış şartların baskısına nasıl başvurulabilir.²¹

Bu derece ihtilafli olgular üzerinde sözü uzatmak istemiyorum. “İntibak” tâbirinin iki mânaya gelişi ve aynı zamanda mekanik kozalite ve antropomorfik finalitenin bakımlarını aşmak zoru daha basit misallerde daha açıkça görünecektir. Finalite doktrini tabiatın çalışışını zeki bir işçinin çalışışına benzetmek için daima duyu organlarının şaşılacak yapılarından istifade etmiştir. Fazla olarak, bu organlar ilkel bir şekilde aşağı hayvanlarda da vardır, tabiat da bize en basit organizmaların “tache pigmentaire”i ile omurgalı hayvanların son derece karmaşık gözleri arasında her türlü mutavassıtları gösterdiğinden tedricî bir mükemmelliği tâyin

20 P. Guérin, *Les connaissances actuelles sur la fécondation chez les Phanérogames*, Paris, 1904, s. 144-148, Cf. Delage, *L'Hérédité*, 2 éme edition, 1903, s. 140 ve aşağısı.

21 Möbius, *Beiträge zur Lehre von der Fortpflanzung der Gewächse*, lena, 1897. Bilhassa, s. 203-206 Cf. Hartog, *Sur les phénomènes de reproduction* (*Année biologique*, 1895, s. 707-709).

eden tabîî istifânın tamamıyla mekanik rolü burada da pekâlâ ileri sürülebilir. Hâsılı intibakı ileri sürmek hakkını verebilecek bir olgu varsa o da budur. İki cinse ayrılma suretiyle vâki olan doğurmanın rolü, bu rolün mânası ve kendisini vücuda getiren şartlara bağlayan münasebet, pekâlâ söz götürülebilir; fakat gözün ışıık ile münasebeti meydandadır, burada intibaktan bahsolunduğu zaman ne demek istendiği bilinmek lâzımdır. Eğer biz bu imtiyazlı olayda etraftan ileri sürülen prensiplerin yetmediğini gösterebilirsek dâvamızın delili birdenbire oldukça yüksek bir genellik kazanacaktır.

PEK HAFİF DEĞİŞME

Finalite avukatlarının üzerinde daima durdukları bir misali, yani insan gözü gibi bir gözün yapısını alalım: Bu avukatlar pek karmaşık olan göz aygıtındaki bütün unsurların birbirlerine şaşıllacak kadar bağlı olduklarını göstermekte güçlük çekmemişlerdir. Meselâ *Causes finales* adlı pek tanınmış bir eserin sahibi olan Paul Janet, görmek olayının vâki olması için neler lâzım geldiğini anlatır: “Göz akı dediğimiz sert tabaka (*scélérétique*)ya ziya huzmelerinin girebilmesi için yüzünün bir noktası saydam olmalı, gözün korneası göz çukuru (*orbite de l’œil*) deliğine tamamıyla tekabül etmeli... Saydam deliğin arkasında bir toplanma yeri (*lieux convergents*) bulunmalı... Karanlık oda (*chambre noire*)nın bitiminde ağsı tabaka (*la rétine*) olmalı;²² sinir zarına (*la membrane nerveuse*) mihverleri yönünde giden ışıkların başka bir ışığın gelmesine meydan bırakmayan ve sayılmayacak kadar çok olan saydam konikler (*les cônes transparents*) ağsı tabakaya dikey olmalıdırlar, vesaire vesaire.²³ Bu müdafaaya karşı verilen cevap, finalite avukatını tekâmülcü hipoteze yerleşmeye davet etmek olmuştur. Hakikaten de insan gözündeki binlerce unsurların bir fonksiyon birliği hâlindeki insicam ve tesanütleri düşünülürse gözde her şey bir harika gibi görünür. Fakat görme

22 Paul Janet, *Les causes finales*; Paris, 1876, s. 83.

23 Aynı eser, s. 80.

fonksiyonu başlangıcından, meselâ haşlamlılar (*l'infusoire*)dan alınmak lâzımdır. İnsan gözündeki o karmaşık fonksion burada bir *tache pigmentaire*'in sadece ışığa karşı (hemen sırf kimyasal) bir duyarlığı olarak görülür. Başlangıçta tesadüfi bir olgudan başka bir şey olmayan bu fonksiyon, sırf canlı varlığa sağladığı faydalar ve ıstıfaya dayanak olmak sayesinde organa –bilinmeyen bir mekanizm ile doğrudan doğruya veya dolayısıyla– beraberinde fonksiyonun bir de tekemmülünü sürükleyen, hafif bir karmaşıklık getirebilir. İnsan gözünün tedricî teşekkülü böylece mekanik dışında hiçbir sebebi karıştırmadan, sırf fonksiyon ile organ arasındaki sayısız tesir ve aksi tesirler vasıtasıyla de pekâlâ açıklanabilir.

Gerek finalite ve gerek mekanizm doktrinlerinin yaptıkları gibi mesele eğer birdenbire fonksiyon ile organ arasına konulursa hakikaten güç çözülür. Çünkü organ, fonksiyon tâbirleri bir cinsten değildir ve birbirlerini o kadar iyi doğurabilirler ki aralarındaki münasebeti ifade etmek istersek mekanizm doktrininin istediği birinciden mi, yoksa finalite tezinin istediği gibi ikinciden mi başlamak daha doğru olacağını tecrübelerden önce söylemek mümkün değildir. Fakat karşılaştırma önce aynı mahiyette olan iki organ arasında yapılırsa tartışma büsbütün başka bir şekil alabilir ve bu sefer gittikçe daha akla yakın bir çözüme doğru yavaş yavaş yol alınabilir, tekâmülcü hipoteze kesin olarak yerleşildiği nispette meselenin çözümüne varılmak ihtimali de o nispette artar sanıyorum.

İşte omurgalı bir hayvanın gözü ile yumuşakçalardan deniz-tarağı denilen istiridye nev'inden bir hayvanın gözünü alalım. Bunların ikisinde de birbirlerine benzer unsurlardan mürekkep aynı esasi kısımlar vardır. Deniztarağının gözünde bir ağ tabakası, bir saydam tabaka ve bizim gözümüzde olduğu gibi hücrevi yapıda bir cam tabaka vardır. Bu gözde bizim gözlerimizde görülüp de omurgasız hayvanların gözlerinde genel olarak tesadüf edilmeyen hani şu ağ tabakası unsurlarında hayallerin tersine çıkmaları özelliği bile vardır. Yumuşakçaların kaynağı hiç şüphe yok söz

götürür, fakat hangi oya bağlanırsa bağlanılsın, yumuşakçalar ile omurgalıların, deniz tarağında görüldüğü derecede karmaşık bir gözün belirmesinden önce müşterek gövdeden ayrılmış olduklarında uzlaşılacaktır. O hâlde buradaki yapıların benzerlikleri nereden geliyor?

Bu noktada birbirlerine karşı gelen iki tekâmülcü sistemin ileri sürdükleri açıklamaları sırasıyla görelim: Bunlardan biri değişmelerin sırf tesadüf eseri olduğunu kabul eden, diğeri dış şartların tesiri altında ve belli bir yönde olduğunu söyleyen bir hipoteze dayanır.

Biliyoruz ki birinci hipotez bugün birbirlerinden oldukça farklı iki şekil almıştır. Darwin, sadece tabîî istifa ile toplanan çok hafif değişmelerden bahsetmişti. Bununla beraber birden değişmeleri bilmiyor değildi; fakat *sports* dediği bu birden değişmeler onca devamlı kalmayacak ucubeliklerdir; ve nevilerin vücut bulmaları ancak fark edilmeyen değişmelerin birikmeleriyle olabilir.²⁴ Biyologların birçoğu hâlâ bu kanaattedirler. Hâlbuki bu kanaat yerini taban tabana zıt bir fikre vermeğe meyyaldır; bu fikre göre yeni bir nevi eskilerinden oldukça farklı birçok yeni özelliklerin aynı zamanda belirmeleri suretiyle birdenbire teşekkül eder. Birçok müelliflerin ve bilhassa Bateson'un dikkate değer bir kitabında²⁵ ortaya attığı bu son hipotez Hugo de Vries'nin güzel tecrübelerinden sonra çok büyük bir kuvvet, derin bir mâna kazanmıştır. (*Oenothera Lamarckiana* üzerinde çalışan bu botanikçi birkaç kuşaktan sonra yeni birtakım neviler elde ettiği için tecrübelerinden çıkardığı teori son derece önemlidir. Bu teoriye göre neviler istikrardan değişmeğe mütenavip devirlerde geçer, "değişebilme" devri geldiği zaman neviler muhtelif birçok yönlerde umulmadık şekiller doğurur.²⁶

24 Darwin, *Origine des espèces*, Barbier terc. Paris, 1887, s. 46.

25 Bateson, *Material for the study of variation*, Londra, 1894. Bilhassa s. 567 ve aşağısı. Cf. Scott, *Variations and mutations*, (*American Journal of Science*, novembre 1894).

26 De Vries, *Die Mutationstheori*, Leipzig, 1901-1903, Cf. *Species and varieties*, Chicago, 1908.

Biz bu hipotezlerden yalnız birini tutacak değiliz; çünkü ikisinin de hakikatten birer payları olabilir. Onun için sadece şunu göstermek istiyoruz: Değişmeler ister azar azar ister birdenbire olsun, eğer tesadüfle oluyorsa bizim işaret ettiğimiz yapı benzerliğini açıklayamazlar.

Değişmelerin, fark edilemeyecek gibi yavaş yavaş vâki olduğunu söyleyen Darwinci iddiayı önce hakikaten kabul ederek tesadüfün mahsulü hâlinde daima biriken küçük farklarla olduklarını farz edelim. Yalnız unutmayalım ki bir organizmanın bütün parçaları birbirlerine zorunlu olarak bağlı ve dayanışmalıdır. Fonksiyon mu organı, organ mı fonksiyonu doğurur meselesi benim için az önemlidir; hiç söz götürmeyen asıl önemli nokta organların ıstıfaya uğraması ve iş görmesi ancak fonksiyonunu yapması ile kabil olduğu meselesidir. Ağ tabakasının ince yapısı istediği kadar gelişsin ve istediği kadar karmaşıklaşsın, eğer görme merkezi ile görme organının muhtelif kısımları aynı zamanda gelişmezlerse bu gelişme görmeğe elverişli olacağına aksine engel olur. Eğer buradaki değişimler tesadüfle oluyorsa organın kendi fonksiyonunu yapmağa devam edecek gibi bütün kısımlarıyla aynı zamanda husul bulması için tesadüflerin birbirleriyle uzlaşmayacakları aşikârdır. Nitekim Darwin de bunu pek güzel anlamıştır. Hattâ fark edilmeyen değişmeler farz etmesinin sebeplerinden biri de budur.²⁷ Denecek ki: Görme aygıtının bir noktasında tesadüfle beliren bir başkalık, çok hafif olmak itibariyle, organın fonksiyonunu taciz etmez; hattâ tesadüfle olan bu ilk değişme tamamlayıcı değişmelerin kendisine katılmasını da bekleyebilir. Peki amma, fark edilmeyen değişme gözün fonksiyonunu yapmasını taciz etmiyorsa tamamlayıcı değişmeler husule gelinceye kadar bu değişmenin göze bir hayrı olmadıktan başka istifanın neticesinde kendini muhafaza da edemez. Çünkü burada her küçük değişmenin, organizma tarafından

konulmuş ve ilerideki yapı için gerekli birer ek taşı farz edilmesi lâzımdır. Darwin'in prensiplerine az uygun olan bu hipotez büyük tek bir tekâmül yolunda gelişmiş omurgalıların gözü düşünüldüğü zaman bile kaçınılması güç görünür. Kaldı ki omurgalıların gözü ile yumuşakçaların gözü arasındaki yapı benzerliğine bakıldığı zaman bu hipotezi kabul etmemek mümkün değildir. Filhakika sayısız küçük değişmeler sırf tesadüfle oluyorsa bunların ayrı iki tekâmül yolu üzerinde aynı tertipte husule gelmeleri nasıl farz olunabilir? Hele bu değişmelerden her biri ayrı ayrı alındıkları zaman hiçbir faydaları olmadığı hâlde sadece ıstıfa vasıtasıyla her iki gözde nasıl saklı kalabilir ve nasıl aynı tertipte ve aynı şekilde toplanabilir?

BİRDEN DEĞİŞME

Öyle ise birden değişmeler (*variations brusques*) hipotezine geçerek meseleyi bununla çözüp çözemeyeceğimizi görelim: Bu hipotez de güçlüğü bir noktada hafifletirken başka bir noktada şiddetle artırıyor. Yumuşakçaların gözü bugünkü şeklini, omurgalıların gözü gibi nispeten hafif olan birden sıçramalarla aldı ise bunların birbirlerine benzemelerini sırtısıra kazanılmış ve son derece küçük benzerliklerin bir araya birikmeleriyle olmasından çok daha iyi ve kolay anlıyorum. Her iki hâlde de âmil olan olgu tesadüf ise de gözlerin birbirlerine benzemeleri olgusu birinci hipotezde bir mucizeye bağlı iken ikincisinde hiç olmazsa böyle değildir. Fazla olarak, bu ikinci hipotezde birikmesi gereken benzerlik miktarı mahdud olduğundan bunlardan her birinin diğerlerine katılmak üzere saklı kalmalarını da pek iyi anlıyorum. Çünkü burada bütün değişmeler canlı varlığa faydalı olabilecek ve ıstıfa faaliyetine yarayacak kadar önemlidir. Şu kadar var ki daha az zorlu olmayan ikinci bir mesele ile karşılaşırız: Görme aygıtının bütün kısımları birdenbire değişirken bu kısımlar nasıl oluyor da gözün fonksiyonunu yapmasına engel olmayacak derecede insicamlı, mütesanit kalıyor? Biliyoruz ki bir kısmın tek başına değişmesi, son derecede küçük olmazsa, görmeği imkânsız kılar. O hâlde

bütün kısımların mutlaka hep birden ve aynı zamanda değişmeleri ve her bir kısmın diğer kısımlarla anlaşmaları lâzımdır. Vakaa kısımları arasında bağıllık olmayan bir sürü değişmelerin daha az talihli birtakım fertlerde belirmesini ve tabîî istifanın bunları ortadan kaldırarak sadece görmeği muhafaza ve ıslah eden yaşayabilir bir kombinezonu yerinde bırakmasını da kabul ediyorum; yalnız bu kombinezonun husul bulması lâzımdır. Farz edelim ki tesadüf bu lütfu bir defa daha ihsan etsin, fakat aynı ihsanı bir nev'in bütün tarihi boyunca nasıl tekrar eder? Bu birden değişmelerin müstakil iki tekâmül yolu boyunca gittikçe çoğalan ve karmaşıklaşan unsurların tam bir ahengi içinde aynıyla ve aynı tertipte husule gelmelerini sadece bir sıra tesadüfler olarak farz etmek nasıl mümkün olur?

Filvaki Darwin'in başvurduğu karşılıklılık kanunu (*la loi de corrélation*) ileri sürülerek²⁸ değişme, organizmin tek bir noktasında kalmaz, diğer noktalar üzerinde de mutlaka tesirler yapar denecek; nitekim Darwin'in bu kanunu pekleştirmek için gösterdiği misaller klâsik olmuştur: Mavi gözlü beyaz kediler hep sağır oluyor, tüysüz köpeklerin dişleri tam olmuyor vesaire gibi. Pekâlâ, fakat şimdi de karşılıklılık (*corrélation*) kelimesinin mânası üzerinde oynamayalım. *Birbirlerini tutan* bir değişmeler bütünü başka bir şey, birbirlerini *tamamlayan* bir değişme sistemi –yani bir organın en karışık şartlarda fonksiyonunu muhafaza ve hattâ tekemmül ettirecek bir tarzda insicamlı değişmesi– de büsbütün başka bir şeydir. Tüy sistemindeki bir anomalinin bir dış çıkma anomalisiyle beraber olmasında özel bir açıklama prensibini davet edecek hiçbir şey yoktur; çünkü tüyler ve dişler birbirlerine benzer teşekküllerdir.²⁹ Tüylerin teşekkülüne engel olan kimyevi

28 Darwin, *Origine des espèces*, Barbier terc., s. II ve 12.

29 Tüylerle dişlerin birbirlerine benzer teşekküller olduğu hakkında bakınız: *Brand, Über... eine mutmassliche Homologie der Haare und Zähne* (Biol. Centralblatt, cilt XVIII, 1898), bilhassa s. 262 ve aşağısı.

bir değişikliğin tohumda hâsıl olması dişlerin teşekküllerine de engel olmak gerekir; bunda hiç şüphe yoktur. Mavi gözlü beyaz kedilerin sağırıkları da ihtimal aynı neviden sebeplere atfedilmek lâzımdır. Bu muhtelif misallerdeki karşılıklı (*corrélatif*) değişmeler vakaa tesanütlü değişmelerdir (bunlar hakikatte âfetler (*lésions*)dir); yani bir şeyin azalması yahut kalmaması demektir, yoksa birikimler değildir, arada çok fark vardır. Şu kadar var ki gözün muhtelif kısımlarında birdenbire vâki olan “karşılıklı” değişmelerden bahsölunduğu zaman karşılıklı (*corrélatif*) kelimesi burada yeni bir mânada alınmaktadır. Bu mânadaki karşılıklılık aynı zamanda hâsıl olan bir değişmeler *hevengi* ve aralarında sadece kaynak beraberliği ile olan bir bağıllık değildir, belki değişmeler arasında bir de organın aynı basit fonksiyonu yapmakta devam etmesi ve hattâ bunu daha iyi yapacak gibi tesanütlü kalmasıdır. Ağsı tabakanın teşekkülüne tesir eden embryon’un değişikliği aynı zamanda saydam tabakaya, irise ve kristal tabakaya, görme merkezleri vesaire üzerine tesir etsin; pekâlâ, hattâ bunlar arasında tüylerle dişler arasında olduğu gibi bir cinstenlik mevcut olmamakla beraber bu tesiri de haydi tamamıyla kabul edelim. Fakat birden değişme hipotezinde âni olan değişmeler eğer hep görmenin tekemmül veya muhafazası yönünde olmuştur denirse kabul edemeyeceğim; meğerki araya ödevi, fonksiyonun hayrını gözetlemek olan esrarlı bir prensip konula; fakat bu yapılinca da değişmelerin “tesadüfle” olduğu fikrinden vazgeçmek lâzım gelir. Filhakika “karşılıklılık” kelimesinin bu iki mânası biyoloji âliminin kafasında çok kere “intibak” kelimesi gibi çatışmaktadır. Bu tarzda bir çatışma nevilerin birden değişmelerle teşekkül ettikleri teorisinin en sağlam tecrübelerle dayandığı nebatlar âleminde meşru olabilir. Çünkü bu âlemde fonksiyonun organa veya şekle bağıllığı hayvanlarda olduğu kadar sıkı değildir. Meselâ yaprakların şekillerindeki değişiklik gibi morfolojik derin farklar fonksiyonun faaliyetine fark edilecek kadar tesir etmediği için nebatın yaşamasında bu değişikliği tamamlayacak başka birtakım

değişmelere hacet kalmaz. Fakat hayvanlarda böyle değildir; hele göz gibi pek karmaşık yapı ve pek nazik fonksiyonlu bir organ değişsin de arkasından kendini tamamlayan birtakım değişmeler getirmesin, buna imkân yoktur. Burada sadece tesanütlü olan bir değişmeler hevengini tesanütlü olmaktan başka aynı zamanda birbirlerini tamamlayan değişmelerle bir ve aynı sayamayız. Bunun için de “karşılıklılık” (*corrélation*) kelimesinin iki mânası iyice ayrılmak lâzımdır; bunlardan biri muhakemenin öncüllerinde diğeri sonuçta kabul edildiği takdirde akla hakikaten aykırı bâtil bir tasım yapılmış olur. Hâlbuki tamamlayıcı değişiklikleri anlatmak için teferruatı açıklarken karşılıklılık prensibine başvurulduğu zaman bu tarzda bir tasım yapılıyor, sonra da alelûmum karşılıklılıktan embryon’un sanki herhangi bir değişmesinden ileri gelmiş herhangi bir değişmeler hevengi imiş gibi bahsolunuyor. Finalite avukatı finaliteyi nasıl müdafaa ederse karşılıklılık fikri de ortalık ilimde onun gibi kullanılmaya başlanıyor ve deniyor ki bu, sadece anlatmağa elverişli gelen bir tarzdır, prensiplerin mahiyetleri açıklanacağı zaman yine sâf mekanizme dönülerek ilimden felsefeye geçilecektir. Böylece vakaa mekanizm doktrinine dönülüyorsa da bu dönüş “karşılıklılık” kelimesini yeni bir mânada alarak oluyor ve bu mânâ değişiklikteki teferruatı açıklamaya elverişli olmuyor.

Kıyası, tekâmülü yaptıran âmil tesadüfle olan fark edilmez değişmeler ise bunları saklamak ve toplamak için gelecek nevilerden her birisinin koruyucu birer melekleri olduğuna inanmak lâzım gelir; çünkü bu işi üzerine alabilecek olan şey herhâlde ıstıfa değildir. Yok, eğer tesadüfle olan değişmeler birden oluyorsa eski fonksiyon ödevine devam etmeyeceği gibi yeni bir fonksiyon da eski fonksiyonun yerine geçmeyecektir. O hâlde *fark olunmayan sırtısıra değişmelerin hep bir yönde devamlarını* sağlamak için nasıl koruyucu bir melek aramak lazımsa birdenbire olan değişmelerin *bir merkezde toplanmalarını* sağlamak için de aynı meleğe başvurmak lâzım gelecektir. Hâlbuki aynı girift yapıların ayrı tekâmül

yollarında başbaşa gelişmeleri ne burada ne de orada tesadüfle olan değişmelerin sadece toplanmalarıyla husule gelemmez; öyle ise incelenmesi gereken iki büyük hipotezden ikincisine geçelim. Değişmelerin tesadüften ve iç sebeplerden gelmeyip doğrudan doğruya dış sebeplerden geldiğini farz edelim. Bakalım filojenetik (nev'î tekâmül) bakımından birbirlerinden tamamiyle ayrı serilerdeki göz yapısının benzerliği nasıl açıklanacak.

ORTHOGÉNÈSE

Burada denecek ki evet, yumuşakçalar ve omurgalılar birbirlerinden ayrı yollarda tekâmül etmişlerdir, fakat her ikisi de ışığın tesirine mâruz kalmışlardır. Işık ise belli sonuçlar doğuran fizikî bir sebeptir. Devamlı bir surette tesir etme sonucunda sabit bir yönde devamlı bir değişme husule getirebilir. Omurgalıların gözlerinin yumuşakçaların gözlerindeki bir sıra değişiklikler gibi sırf tesadüfle teşekkül etmiş olmaları hakikaten akla yakın değildir. Burada ışığın bir ıstıfa vasıtası gibi araya girerek yalnız faydalı değişmeleri bıraktığını kabul etsek bile bu tesadüf oyununun her iki gözde aynı tarzda düzenlenmiş elemanların aynı tarzda toplanmalarına elverecek gibi isabet etmesine imkân yoktur. Fakat meseleye bu gözle (değişmelerin tesadüften ve iç sebeplerden geldiği gözüyle) bakmayıp da doğrudan doğruya olan sebeplerden geldiğini iddia eden hipotezin gözüyle bakarsak ışık, burada organik maddenin yapısını tadil ve onu âdeta kendi şekline intibak ettirecek gibi doğrudan doğruya tesir edecek, binaenaleyh ayrı tekâmül yollarından gelen iki gözün birbirine benzemesi artık eskisi gibi açıklanmayarak sadece sebebin özdeşliği ile açıklanacaktır. Gözlerin gittikçe de organikleşmesi dolayısıyla alma kabiliyeti, *nev'i şahsına münhasır* olan bir madde üzerinde ışığın gittikçe derinleşmiş bir damgası, bir neticesi gibi anlaşılabilir.

Peki amına, organik bir yapı bir damgaya benzetilebilir mi? “İntibak” tâbirinin iki mânalılığını yukarıda göstermiştik. Dış şartların kalıbına gittikçe daha iyi uyan bir organ veya şeklin yavaş

yavaş karmaşılaşması başka, bu şartlardan gittikçe daha çok istifade eden bir organ yapısının gittikçe karmaşılaşması başkadır. Birinci hâlde organizma yalnız bir damga almakla kalıyor, fakat ikincisinde maddeye müessir bir surette karşı koyuyor, bir mesele hallediyor. Göz gitgide ışığa daha iyi intibak etmiştir, dendiği zaman intibak burada şüphesiz ikinci mânada alınmıştır. Fakat ikinci mânadan birincisine az çok gayrişuuri olarak geçilmiş ve halis mekanizma mesleğine bağlı olan bir biyoloji, çevrenin tesirine katlanan âtıl bir maddenin intibakı ile çevrenin tesirinden *nev'i şahsına münhasır* ve kendine göre istifade eden bir organizmanın intibakını aynı zamanda belirttirmeye savaşımıştır. Fazla olarak, tabiat da zihnimizi bu iki nevi intibakı birbirine karıştıрмаğa sevk eder gibidir; çünkü aktif olarak mukabele edecek bir mekanizma teşkil etmek zorunda olduğu bir yerde önce pasif bir intibak ile başlamıştır. Hakikaten de bizi uğraştıran misalde görüldüğü gibi gözün ilk başlangıcı aşağı organizmalarda görülen *tache pigmentaire* ile oluyor; bu ilkel göz hiç şüphe yok ışığın tesiriyle ve sırf fizik olarak pekâlâ husule gelebilir. Hattâ bu göz ile omurgalı hayvanların karmaşık gözleri arasında birçok mutavassıtlar da olur. Olsun amma bir şeyden diğerine derece derece geçmekle bunların aynı mahiyette olmaları lâzım gelmez. Meselâ bir hatip de kendisini dinleyenlere hâkim olmak için önce onların suyunca gider, fakat buna bakarak bir şeyin *ardınca gitmek* ile bir şeyi *idare etmek* aynı şeydir denebilir mi? Öyle görünüyor ki canlı madde de ahval ve çevrenin şartlarından faydalanmak için bunlara evvelâ uymuş, ileride hâkim olmakla mükellef olduğu bir yerde dizginleri evvelâ başkalarına bırakmıştır. Hayat da işte böyle hareket ediyordur; bir *tache pigmentaire* ile göz arasında derece derece mutavassıtlar olduğu istendiği kadar söylensin, bunların arasındaki fark, bir fotoğraf ile fotoğraf makinesi arasındaki farktan az değildir. Şüphe yok ki fotoğraf, bir fotoğraf cihazına doğru yavaş yavaş mütemayildir, fakat fiziki bir kuvvet olan bu temayülü yalnız başına vücuda

getiremeyeceği gibi ışığın bıraktığı bir intibayı işe yarar bir surette kullanabilecek bir makinaya da çeviremez.

Burada denecek ki istifade veya fayda gibi düşünceleri araya sokmak doğru değildir; çünkü göz, görmek için yapılmamıştır, yalnız gözlerimiz olduğu için görüyoruz; “fayda” veya “istifade” tâbirleri yapının fonksiyonlarına ait sonuçları göstermek için kullanılan kelimelerden başka bir şey değildir. Kabul, amma ben, göz ışıktan “istifade eder” dediğim zaman bundan yalnız gözün görmek gücünde olduğunu değil, göz ile hareket cihazı arasında çok açık münasebetler olduğunu anlıyorum. Biliyoruz ki omurgalıların ağ tabakası hareki mekanizmalara görme siniri vasıtasıyla bağlı olan beyin merkezlerine kadar gider. Gözümüzün ışıktan istifade etmesi tepki hareketleri vasıtasıyla faydalı gördüğümüz şeylerden istifadeye ve zararlılardan kaçınmağa elverişli olur. Burada da kolayca denecek ki ışık mademki fiziki mahiyette bir *tache pigmentaire* hâsıl ediyor, o hâlde bize organizmaların hareketlerini de fizikî bir surette yaptırabilir. Nitekim haşlamlılar (*infusoires*) ışığa karşı reaksiyon yapmaktadırlar. Bununla beraber omurgalılarda görme aygıtlarıyla bitişik bir hâlde bulunan sinir, kas ve kemik sistemlerinin teşekkülüne de ışığın fizikî bir surette sebep olduğunu kimse iddia edemez. Doğrusu ve hele kendisinden ayrılmaz olan şeylere bağlandığı zaman araya ışığın doğrudan doğruya tesirinden büsbütün başka bir şey konuyor. Organik maddeye alttan alta *nev’i şahsına münhasır* bir kabiliyet, uğradığı basit tembihin tesirinden istifade etmek için çok girift mekanizmalar kurmak gibi esrarlı bir iktidar atfolunuyor.

Hâlbuki vazgeçilmek iddiasında bulunulan cihet de budur. Fakat isteniyor ki fizik ve kimya bize her şeyin anahtarını versin. Eimer’in ana eseri bu hususta çok istifadelidir. Bu biyoloji âlimi organizmalardaki değişimleri Darwin’in yaptığı gibi tesadüfle hâsıl olmuş değişimlerin toplanmaları eseri değil, dışın içe belirli bir yönde yaptığı sürekli tesirlerin bir sonucu olarak gösterir. Bunu

ispat etmek için sarf ettiği emekler de malûmdur. Tezi gerçekten çok kıymetli müşahedelere dayanır; hareket noktası da bazı ker-tenkelelerde derilerin renkten renge girmelerinin takip ettiği seyrin incelenmesidir. Diğer taraftan Dormfesiter'in denemeleri de bir kelebek kozasının soğuk, sıcak yahut ılık bir yerde olmasına göre oldukça farklı kelebekler doğurduğunu göstermiştir. Hattâ bunlar uzun bir müddet ayrı neviler sanılarak *vanessa levana*, *vanessa prorsa* gibi adlar bile almıştır. Küçük bir kabuklu hayvan olan *artemia salina*'nın yaşadığı suyun tuzu artırıldığı veya azaltıldığı zaman gösterdiği önemli değişimler de bu olgular arasına konabilir.³⁰ Bütün bu muhtelif tecrübelerde dış âmil, değiştirici bir sebep gibi etkin görünmektedir. Yalnız sebep (*cause*) kelimesini burada ne mânada anlamak lâzımdır? Sebeplilik fikrinin analizine uzun uzadıya girecek değiliz, yalnız bu fikrin birbirlerinden çok ayrı üç mânasının daima karıştırıldığını göstereceğiz. Bir sebep, ya itme (*impulsion*), ya boşalma (*déclanchement*) veya açılma (*déroutement*) ile tesir edebilir. Bilardoda bir bilyaya diğerinin üzerine çekildiği zaman birinci bilya ikinci bilyayı itmek suretiyle harekete getirir. Barutu patlatan kıvılcım, baruta boşaltma suretiyle tesir eder. Fonograf plâğını yavaş yavaş gevşemekle döndüren zemberek, plâktaki melodiyi, açılma (*déroutement*) suretiyle çaldırır; çalınan melodiyi bir netice, zembereğin gevşemesini de bir sebep gibi alırsak diyeceğim ki sebep burada açılma (*déroutement*) suretiyle tesir ediyor. Dikkat edilirse görülür ki bu üç olguyu birbirinden ayıran şey, sebep ile netice arasındaki tesanüdün daha çok veya daha az olmasından ibarettir. Birinci hâlde neticenin kemiyet ve keyfiyeti sebebin kemiyet ve keyfiyetiyle değişiyor. İkincisinde neticenin ne kemiyet ne de keyfiyeti sebebin kemiyet ve keyfiyetine tâbi

30 Fazla olarak son müşahedelerden *artemia*'nın geçirdiği istihalelerin önce zannedildiğinden daha karmaşık bir olay olduğu sonucuna varılmış görünüyor. Bu konuya dair bakınız: Samter et Heymons, *Die Variation bei Artemiasalina* (Anhang zu den Abhandlungen der K. Prussischen Akad, der Wissensch aften 1902).

olmuyor, netice daima aynı kalıyor. Üçüncüsünde neticenin kemiyeti sebebin kemiyetine tâbi oluyor, fakat sebep neticenin keyfiyetine tesir etmiyor; yalnız plâk, zembereğin tesiriyle döndüğü müddetçe melodiden dinlenecek parça da uzuyor, fakat işitilen melodinin, mahiyeti zembereğin tesirine tâbi olmuyor. Denecek ki sebep kendi neticesini yalnız birinci hâlde açıklıyor; diğer iki hâlde netice az çok önceden malumdur ve bunun için ileri sürülen önerti (*antécédent*) tabiatıyla muhtelif derecelerde bir sebep olmaktan ziyade bir vesile (*occasion*) oluyor. Artemia'nın değişmelerinin sebebi de içinde yaşadığı suyun tuzluluk derecesidir yahut kelebek olmak üzere bulunan bir kozadan çıkan kelebek kanatlarının renk ve nakışlarını tâyin eden sebep de hararetin derecesidir dediğimiz zaman buradaki sebep kelimesi acaba birinci mânada mı alınmıştır? Bu mânada alınmadığı meydandadır. Sebeplilik burada *dérroulemen* ile *déclanchement* arasında mutavassıt bir mânadadır. Nitekim Eimer dahi değişmenin *kaleydoskopumsu*³¹ özelliğinden bahsettiği yahut organik maddenin değişmesi inorganik maddenin billurlaşması gibi muayyen yönlerde olur dediği zaman bu mânada bir sebep anlamaktadır.³² Bukalemun dediğimiz bir nevi kertenkelenin renkten renge girmesi konuşulduğu zaman sırf fiziko-şimik bir açıklama yalnız burada tamamiyle kabul olunabilir. Fakat bu açıklama tarzı meselâ omurgalıların gözlerinin yavaş yavaş teşekkülüne de teşmil edilirse o vakit organizmanın fiziko-şimisi kendisine ışık tesiriyle hepsi de son derecede girift ve aynı zamanda görmeğe muktedir ve gittikçe daha iyi gören ilerleyici bir sıra cihazlar yaptıracak mahiyette farz edilmek lâzım gelir.³³ Tamamiyle özel bir mahiyet alan bu fiziko-şimiye açıkça tâyin etmek lâzım gelirse finalizm doktrininin en koyu taraftarı da bundan daha fazla ne söyleyebilir? Fazla

31 Eimer, *Orthogenesis der Schmetterlinge*, Leipzig, 1897, s. 24; Cf. *Die Entstehung der Arten*, s. 53.

32 Eimer, *Die Entstehung der Arten*, Iena, 1888, s. 25.

33 Eimer, *Die Entstehung*, s. 165 ve aşağısı.

olarak bir yumuşakçanın yumurtası ile bir omurgalının yumurtası aynı kimyevi sentezde olamaz ve bu iki şekilden birincisine doğru tekâmül etmiş olan organik bir cevherle kimyaca aynı mahiyette bulunamaz. Böyle olduğu hâlde ışığın tesiri altında her iki hâlde de aynı organın teşekkül ettiği mekanist felsefeye gösterilirse daha zor bir durumda kalmaz mı?

KAZANILMIŞIN VERASETİ

Bütün bunlar ne kadar çok düşünülürse küçük birçok sebeplerin iki muhtelif birikmesiyle aynı sonucun husule gelmesini kabul etmenin mekanist felsefe prensiplerine o kadar aykırı düşeceği görülür. Buraya kadar yaptığımız tartışmanın olanca kuvvetini nev'i tekevvün (*filogénèse*)den aldığımız bir misal üzerinde toplamıştık. İddiamızı sağlamlaştıracak olguları ferdî tekevvün (*ontogénèse*)den de alabiliriz. Tabiat her gün gözlerimiz önünde bazan birbirine yakın nevilerde de birbirlerinden tamamiyle farklı *embryogénique* (embryonal tekevvüne ait) tekevvünlerle birbirlerinin aynı olan sonuçlara varıyor. Bu son yıllarda³⁴ tecanüssüz tekevvün (*hétéroplastie*) olaylarının görülmesi arttığı için âdeta klâsik bir hâle gelen embryon yahut ferdin tekevvün safhası ile nev'in tekevvün safhalarının birbirlerine uydukları teorisinden vazgeçmek lâzım gelmiştir. Misalimiz olan yumuşakçaların gözleri ile omurgalıların gözleri arasında mukayeseye bir defa daha sadık kalmak için omurgalılardaki ağ tabakasının genç embryon'da hâsıl olan beyin taslağının belirttiği bir uzantı (*expansion*)dan hâsıl olduğuna dikkat ettireceğiz. Bu uzantı, muhite doğru gidecek hakiki bir sinir merkezidir. Yumuşakçalarda ise ağ tabakası bilâkis embryon'un *encéphale*'i vasıtasıyla, dolayısıyla değil, doğrudan doğruya *ectoderme* (embryon'da plastoderme'in dış tabakasına verilen isimdir.

34 Salensky, *Hétéroplastie* (*Proc. of the fourth International Congress of Zoology*, London, 1899, s. 111-118). Salensky bu kelimeyi birbirlerine, akraba olan hayvanlarda embryologique menşeleri muhtelif olan karmaşık âzâların aynı noktalar üzerinde teşekkül etmeleri olgusunu adlandırmak için icat etmiştir.

Merkezî sinir sistemi ile duyuların organları bundan çıkar)den çıkıyor. O hâlde bunlar ayrı tekâmül vetireleri oldukları hâlde insan ve deniztarağında aynı ağ tabakasının inkişafına varmaktadırlar. Hattâ birbirlerinden bu derece uzak organizmaları mukayeseye kadar gitmeyerek bir tek ve aynı organizmada vâki olan garip birtakım yeniden teşekkül (*régénération*) olgularını incelenirse burada da aynı sonuca varılır. Bir triton'un (bir nevi kurbağa) gözündeki kristal cisim (*crystallin*) çıkarılırsa bu cismin iris vasıtasıyla yeniden teşekkül ettiği görülür.³⁵ Hâlbuki ilk kristal cisim *ectoderme*'in zararına teşekkül etmiş iken irisin menşei *mésodermique* (embryon'da plastoderme'in orta tabakasına denilir)tir. Dahası var: *Salamandra maculata* denilen bir nevi kertenkelenin iris'ine ilişilmeyerek sadece kristal cismi çıkartılacak olursa iris'in üst kısmı ile kristal cisim yeniden teşekkül ediyor; fakat iris'in bu üst kısmı da çıkartılacak olursa kristal cisim yeniden iç tabakada veya geri kalan mıntakanın ağ tabakasında teşekkül etmeğe başlıyor.³⁶ İşte bu suretle ayrı ayrı yerlerde bulunan ve ayrı ayrı teşekkül eden kısımlar normal zamanlarda muhtelif fonksiyonlar yapıyor ve icabında aynı eksiklikleri gidererek makinanın aynı parçalarını yapabiliyorlar. Burada türlü sebeplerin birleşmeleriyle aynı sonucun elde edildiğini görüyoruz.

O hâlde sonuçların bu bir noktada toplanmalarını açıklayabilmek için yönünü içten alan bir prensibe ister istemez başvurmak gerekir. Çünkü muhtelif sebeplerin bir sonuç etrafında toplanmaları imkânı ne Darwin'in, ne fark edilmeyen değişmeler kabul eden yeni-Darwincilerin tezlerinde, ne âni değişmeler hipotezinde ne de muhtelif organların tekâmülünü dış kuvvetlerle iç kuvvetler arasında mekanik bir nevi kaynaşma vasıtasıyla açıklamak isteyen teoride görülebilir. O hâlde tekâmülcülüğün bugünkü şekillerinden konuşulması lâzım gelen yeni-Lamarckçılık kalır. Bakalım bu

35 Wolf, *Die Regeneration der Urodelenlinse*, (Arch. f. Entwicklungsmechanik, I, 1895, s. 380 ve aşağısı).

36 Fischel, *Über die Regeneration der Linse* (*Anat. Anzeiger*, XIV, 1898, s. 373-380).

teori meseleyi nasıl çözecek? Biliyoruz ki Lamarck, canlı varlığın değişme kabiliyetini kendi organlarını kullanıp kullanmamak sonucunda bulur ve kazanılmış değişmelerin evlâtlara geçtiğini de kabul eder. Bugün biyoloji âlimlerinin birçoğu bu doktrinde toplanırlar. Bu doktrine göre bir nevi husule getirmeğe varan bir değişme bizzat embryon'da hâsıl olan tesadüfi bir değişme olmadığı gibi kazanılan yeni özellikleri her türlü fayda endişesinden uzak olarak muayyen bir surette tâyin eden *nev'i şahsına münhasır* bir determinizm de değildir. Değişme, canlı varlığın içinde yaşamak zorunda olduğu çevreye intibak etmek için sarf ettiği cehtin bir eseridir. Yalnız bu ceht bazı organların mekanik bir surette işlemlerinden ve muhitin baskılarına yine mekanik olarak karşı koymasından başka bir şey olmayabilir; hattâ şuur ve irade ile de olabilir. Nitekim bu mesleğin en büyük başlarından Amerikalı biyolog Cope³⁷ yeni-Lamarckçılığı bu mânada anlar. O hâlde yeni-Lamarckçılık tekâmülün bugünkü şekilleri içinde tekâmül için içten gelen ve psikolojik bir prensibi, zorunlu bir mahiyette olmayarak, kabul edebilen tek mezheptir.

Tekâmülün ayrı yollarında gelişmiş aynı karmaşık organların teşekküllerini açıklayabilecek gibi görünen biricik tekâmülcülük şekli bizce de budur. Filhakika aynı cehtin aynı durumlardan istifade ederekten aynı sonuçlara varması, hele dış durumların ortaya koyduğu mesele yalnız tek bir çözme sureti kabul ederse, anlaşılmaz bir şey değildir. Yalnız bilinmesi lâzım olan bir şey kalır ki o da “ceht” tâbirinin burada daha derin, yeni-Lamarckçılardan hiçbirinin farz ve tahmin etmedikleri daha psikolojik bir mânada alınması gerekip gerekmediğidir.

Filvaki yalnız kemiyetçe değişmek başka, şekil değiştirmek başkadır. Bir organın işlemek sayesinde gürbüzleşmesi imkânına kimse bir şey demez. Yalnız yumuşakçaların bir gözüyle omurgalılarıdaki

37 Cope, *The origin of the fittest*, 1887; *The primary factors of organic evolution*, 1896.

bir gözün yavaş yavaş gelişmeleri bu açıklamaya sığmaktan çok uzaktır. Bu gelişme ışığın sadece alınmış ve karşı hiçbir tesir yapılmamış devamlı bir tesirine atfedildiği takdirde şimdi tenkid ettiğimiz teze tekrar düşülmüş olur. Eğer böyle yapılmayıp da aksine bir iç faaliyete atfolunursa o hâlde kullanılan mânadaki cehtten başka bir şey konuşuluyor demektir. Çünkü ceht sarf etmenin hiçbir âzâyı karmaşıklaştırdığı görülmemiştir: Kaldı ki yumuşakçalarda görülen *tache pigmentaire*'den omurgalılarıdaki göze geçmek için birbirleriyle şaşılacak kadar tesanütlü pek çok karmaşıklaşmalar icap eder. Bununla beraber tekâmülün bu telâkkisini hayvanlar için haydi kabul edelim; fakat nebatlara nasıl teşmil edilecek? Burada şekil değişimleri daima ne fonksiyon değişimlerini istiyor ne de doğuruyor. O hâlde değişiminin sebebi eğer psikolojik mahiyette bir şey ise buna ceht demek güç olur, meğerki kelimenin mânasını ayrıca genişletelim. Hakikat şu ki cehtin de altını eşerek daha derin bir sebep aramak lâzım geliyor.

Hele düzenli olarak ırsileşen değişimlerin sebebine varılmak istenirse bunun yapılması bilhassa lâzımdır. Biz burada kazanılmış özelliklerin ırsileşip ırsileşmeyeceğine dair olan ihtilâfların inceliklerine girecek değiliz. Salâhiyetimiz içinde olmayan bir mesele hakkında bir tarafı pek açıkça tutmağa niyetimiz de yoktur. Bununla beraber mesele ile tamamen ilgisiz kalamayız. Çünkü feylesoflar için müphem genelliklerde kalmayıp âlimleri tecrübelerin en küçük kısımlarında takip etmek, elde ettikleri sonuçları kendileriyle tartışmak zarureti bugün olduğu kadar hiçbir zaman duyulmamıştır. Eğer Spencer kazanılmış özelliklerin ırsileşmesi meselesini kendi kendine sorarak vaz'etmiş olsaydı tekâmülcülüğü muhakkak ki büsbütün başka bir şekil alırdı. Eğer ferdin kazandığı bir alışkanlık evlâtlara ancak istisnai hâllerde geçiyorsa (bize muhakkak görünen de budur) Spencer'in bütün psikolojisi yenibaştan yapılmak, felsefesinin mühim bir kısmı yıkılmak lâzım gelir. Aynı akıbeta uğramamak için meselenin ortaya nasıl konulması gerektiğini ve çözülmesinin hangi tarafta aranabileceğini söyleyelim.

nılmış veya kaybedilmiş bir şey olmadan da *germen*'den *germen*'e geçecektir. Yine bunun gibi bir silâhşor oğlunun babasını bastırarak bir silâhşor olmasından babadaki alışkanlığın evlâda geçtiği sonucu çıkmaz, çünkü geliştirmekte olan bazı kabiliyetler babanın yavrulayıcı germeninden evlâdın yavrulayıcı germenine geçebilir ve bu kabiliyet ilk hamlenin tesiriyle yolda büyüyerek evlâtta babanın kabiliyetinden daha işlek bir hâle gelebilir. Hayvanların yavaş yavaş ehlîleştirilmesinden alınabilecek birçok misaller hakkında da aynı şey söylenebilir; meselâ ehlîleştirilmek üzere şu veya bu nevi hayvanların seçilmesi acaba bunlarda kazanılmış alışkanlıkların evlâtlara geçmesinden mi yoksa daha ziyade bunlardaki tabîî bir kabiliyetten midir, kim bilir? Doğrusu aranırsa şüpheli ve her türlü yoruma elverişli olgular bir tarafa bırakıldıktan sonra kazanılmış ve evlâtlara geçmiş özelliklerin itiraz götürmez misali Brown-Séguard'ın yaptığı ve birçok fizyoloji âlimlerinin tekrar ve tasdik ettikleri meşhur tecrübelerde görülür.³⁹ Bu âlim kobaylarda omurilik yahut siyatik sinirini keserekten yavrulara geçen bir sara hâli vücuda getiriyordu.

Yine aynı verekî sinir (*corps restiforme*) vesairenin âfetler (*lésions*)i tavşanda türlü bozukluklar doğuruyor ve bu bozukluklar yavrulara geçiyor, hattâ bazan *exophthalmie* (göz yuvarlağının herhangi bir yönde patolojik olarak yatağından dışarıya uğramasıdır), ayak parmaklarının kaybedilmesi vesaire gibi birbirlerinden farklı şekillerde oluyor. İrsî geçişin bu muhtelif hâllerinde hayvanın somasının kendi germenini üzerine bir tesiri olduğu ispat edilmiş değildir. Hattâ Weismann, buna itiraz ederek Brown-Séguard'ın ameliyat yapılırken tavşanın vücuduna birtakım özel mikropların kaçırılmış olması ve bunların sinir dokusunda kendilerine bir muhit bulmak ve cinsî unsurlara girmek suretiyle hastalığı geçirmiş bulunması

39 Brown-Séguard, *Nouvelles recherches sur l'épilepsie due à certaines lésions de la moelle épinière et des nerfs rachidiens* (Arch. de physiologie, cilt II, 1869, s. 211, 422 ve 497).

ihhtimali olduğunu söylemiştir.⁴⁰ Bu itirazı Brown-Séguard'ın kendisi de bertaraf etmiştir;⁴¹ lâkin ona daha akıllıca başka bir itiraz yapılabilir. Filhakika Voisin ve Peron'un tecrübelerinden şu sonuç çıkmıştır: Sara nöbetlerinden sonra tavşanın vücudundan toksinli bir madde çıkmış ve bu madde hayvanlara aşılandığı zaman ihtilâç hâlleri göstermişlerdir.⁴²

O hâlde Brown-Séguard'ın sinir dokusunun zedelenmesinden sonra tavşanda gördüğü büyüme teşevvüşleri belki de ihtilâç veren bu zehirin teşekkül etmesinden gelmiştir. Bu takdirde toksin tavşanın vücudundan spermatozoid yahut yumurtacığa geçerek embryon'un gelişmesinde genel bir bozuluşun âmili olacak veya-hut tekâmülünü yapmış embryon'un ancak şu veya bu noktasında görülebilecek tesirler bırakacaktır. Bu olgular Charrin, Delamare ve Moussu'nün şu deneylerinde gözle görülür bir mahiyettedir: Karaciğer veya böbreği çıkarılmış gebe tavşanlarda bu arızanın yavrulara geçtiği ve bunun çıkarılan organların tevliid ettikleri ayrı bir nevi *cytotoxines*'lerin cenindeki aynı organlar üzerine tesir etmesinden ileri geldiği görülmüştür.⁴³ Gerek bu tecrübelerde ve gerek aynı fizyoloji âlimlerinin daha önceki müşahedelerinde⁴⁴ toksinlerden müteessir olan, teşekkül etmiş bulunan cenin (*foetus*) dir. Yalnız Charrin'in diğer araştırmaları aynı sonucun benzeri bir mekanizma ile spermatozoid ve yumurtacık üzerinde hâsıl

40 Weismann, *Aufsätze über Vererbung*, Iena, 1892, s. 376-378 ve *Vorträge über descendenztheorie*, Iena, 1902, c. II, s. 76.

41 Brown-Séguard, *L'Hérédité d'une affection due à une cause accidentelle* (*Arch. de physiologie*, 1892, s. 686 ve aşağısı).

42 Voisin ve Peron: *Recherches sur la toxicité urinaire chez les épileptiques* (*Archives de neurologie*, cilt 24, 1892 ve 25, 1893); Cf. Voisin'in eseri: *L'épilepsie*, Paris 1897, s. 125- 133.

43 Charrin, Delamare ve Moussu, *Transmission expérimentale aux descendants de lésions développées chez les ascendants* (*C.R. de l'Ac. des sciences*, cilt 135, 1902, s. 191) Cf. Morgan, *Evolution and adaptation*, s. 257 ve Delage, *L'Hérédité*, 2'nci basım, s. 288.

44 Charrin ve Delamare, *L'Hérédité cellulaire* (*C. R. de l'Ac. des sciences*, cilt 133, 1901, s. 69-71.

olabileceğini göstermeye varmıştır.⁴⁵ Kısaca, kazanılmış bir özelliğin ırsîleşmesi Brown-Séguard'ın deneylerindeki embryon'un toksinleşmesiyle açıklanabiliyor. Âfet burada ne kadar yerleşmiş görünürse görünsün alkolik âfetinin evlâtlara geçmesi tarzında bir süreç ile geçmektedir. Acaba ırsileşen bütün kazanılmış özelliklerde hep böyle mi oluyor? Kazanılmış özelliklerin evlâtlara geçmesine evet veya hayır diyenlerin filhakika birleştikleri bir nokta var: Alkolün tesirine benzeyen bazı tesirler hem canlı varlığa hem de germinatif plâzmaya tesir edebiliyorlar. Burada bir bozukluk (*tare*)un ırsîleşmesi vardır ve bu ırsîleşme sanki babanın soması kendi germenine üzerine tesir etmiş gibidir; fakat hakikatte gerek germen ve gerek soma her ikisi de sadece aynı sebebin tesirine uğramışlardır. Bunu söyledikten sonra kazanılmış özelliklerin evlâtlara geçebilirliğini iddia edenlerin inandıkları gibi farz edelim ki somanın germen üzerine tesiri olsun. Burada en tabîî hipotez her iki hâlde de aynı şeylerin vâki olacağını ve somanın doğrudan doğruya olan bu tesirinin germinatif plâzmanın *toptan* bir değişmesi olacağını farz etmek değil midir? Eğer böyle ise babaların kazandıkları özelliklerin evlâtlara geçmesi, alkolik âfetinin geçmesi gibi, istisnai ve âdeta tesadüfî olacaktır. Şüphe yok ki alkolik bozukluk babadan evlâda geçiyor; yalnız çocukların her birinde türlü şekiller alabiliyor ve bunlar babadaki alkolik âfetine benzemiyor. Alkolün yaptığı bozukluk yüzünden plâzmada hâsıl olan değişikliğe C dersek, C burada pozitif veya negatif olabilir, yani bazı maddelerin kazanıldığını veya kaybedildiğini gösterebilir. O hâlde bu verasette sonuç kendi sebebini olduğu gibi doğurmayacak, somanın herhangi bir değişikliğe uğramasından husule gelen germen'in değişikliği teşekkül hâlinde bulunan yeni organizmanın aynı kısmında aynı değişikliği yapmayacaktır, meğerki yeni organizmanın diğer bütün kısımlarının C'ye nispetle bir nevi muafiyeti ola, ancak o vakit yeni

45 Charrin, *L'Hérédité pathologique* (*Revue générale des sciences*, 15 Ocak 1896).

organizmada da aynı kısım değişikliğe uğrayacaktır, çünkü yeni tesire karşı hassas olabilecek yalnız bu parça kalmaktadır. Hattâ burada olacak değişiklik bile, doğuran organizmadaki değişiklik yönünde olmayabilir.

O hâlde *inhiraf* (*écart*)'ın ırsîleşmesi olgusu ile özellik'in ırsîleşmesi olgusunu birbirinden ayırmayı teklif edeceğiz. Yeni bir özellik kazanan bir fert bu yüzden malik olduğu şekilden *inhiraf* eder. Eğer bu *inhiraf* germen'de değişiklik yapabilecek cevherlerin doğmasını da beraberinde sürüklemese yahut onu bazı unsurlarından mahrum edebilecek genel bir gıda değişikliği doğurmazsa ferdin soyuna hiçbir tesir yapmaz. Ekseriya vâki olan da budur. Fakat aksine olarak soya tesir ederse bu tesirin germinatif plâzmada yapacağı kimyevi bir değişme vasıtasıyla olması muhtemeldir. Bu kimyevi değişmenin, tohumun gelişeceği organizmada istisnai olarak asli bir değişiklik yapması ne kadar muhtemel ise başka bir türlü tesir yapması da o derece ve belki daha çok muhtemeldir. Bu son hâlde, doğan organizma ihtimal ki doğuran organizma kadar normal tipten *inhiraf* edecek, yalnız *başka türlü* edecektir; yani sadece *inhirafa* vâris olacak, fakat özelliğe vâris olmayacaktır. O hâlde fert tarafından kazanılmış alışkanlığın evlâtlar üzerinde genel hiçbir tesiri olmaması muhtemeldir; olduğu takdirde de evlatlardaki şekli ile babadaki asli şekli arasında görünür hiçbir benzerlik olmaması mümkündür. Bizim için hakikate en yakın gibi görünen hipotez de hiç olmazsa buna benzer bir hipotezdir. Yüksek bir biyoloji âliminin⁴⁶ istediği kesin tecrübeler yapılarak aksi sabit oluncaya kadar herhâlde müşahedenin bugünkü sonuçlarıyla yetsinmeye mecburuz. Kazanılmış özelliklerin ırsîleşmesi tezinin lehinde yorumlarda bulunarak bunların çok kere doğuştan (*innée*) bir özelliğin az çok ağır ağır vücut bulan bir gelişmesi olmadığını farz etsek bile olaylar buradaki ırsî geçişin bir kaide olmayıp istisna

olduğunu göstermektedir. Şimdi bu mahiyette bir verasetin göz gibi bir organı geliştirmesi nasıl mümkündür? Haşlamlıların *tache pigmentaire*'inden yumuşakça ve omurgalıların gözüne geçmek için hepsi de aynı yönde olmak üzere sırtısıra geçirilmesi gereken değişmelerin önemli yekûnu düşünülürse bizim gözlediğimiz mahiyetteki bir verasetin, ferdî cehtleri müdahale ettirsek bile, bunları nasıl yapabileceği kestirilemez. O hâlde tekâmülcülüğün diğer şekillerinden yeni-Lamarckçılık da meseleyi çözecek gibi görünmüyor.

TARTIŞMANIN SONUCU

Tekâmülcülüğün bugünkü muhtelif şekillerini böylece sınamadan geçirerek hepsinin aynı aşılmaz güçlülere çarptığını göstermekle hiç de topuna birden yol vermek niyetinde değiliz. Bilâkis hepsi de hatırı sayılır olgulara dayandıkları için kendi gidişlerince doğru olmaları ve tekâmül süreci hakkında muayyen bir bakıma ayrı ayrı karşılık bulunmaları iktiza eder. Bir teorinin kendini bu suretle sadece tikel bir bakımda tutması, ilmî kalması yani teferruatın aranmasına açık bir yön vermesi için lâzım olabilir. Fakat realiteye ancak bir taraftan dokunan bu teorileri realitenin aşması icap eder. Hiçbir tatbikat gözetmediği için ilmin açıklığına hiç de bağlı olmayan felsefenin asıl konusu realitedir. O hâlde meselenin çözülmesi için tekâmülcülüğün bugünkü üç şeklinden her birinin bize getirdiği görülen pozitif şeylerle bir tarafa bıraktıkları şeyleri ve tekâmül süreci için en ihatalı ve bundan dolayı velevki daha müphem olacak olan bir fikir elde etmek için bunları hangi noktada toplamak lâzım geldiğini kendi anlayışımıza göre birkaç kelime ile gösterelim. Yeni-Lamarckçılar değişmenin asıl sebepleri ferdin bir meslekte kazandığı alışkanlıklar değil, taşıdığı tohumda bulunan farklardır dedikleri zaman ihtimal haklıdırlar. Bizim bu biyoloji âlimleri ile uyuşmadığımız bir nokta var ki o da tohumda bulunan farkları tesadüf mahsulü ve ferdî saymalarıdır. Biz ise tohumda bulunan bu farkların fertler arasında tohumdan tohuma geçen bir hamlenin

gelişimi olduklarını ve binnetice sırf tesadüf mahsulü olmayıp aynı bir nev'in bütün mümessillerinde hiç olmazsa aynı zamanda ve aynı şekilde pekâlâ görünebileceklerini sanıyoruz. Fazla olarak, *birden değişmeler* (*mutations*) teorisi de bu noktada Darwinciliği pek derinden değiştirmiştir. Nitekim bu teoriye göre nevi, uzun bir devirden sonra günün birinde tamamiyle değişmek temayülüne tutuluyor; buna göre *değişme temayülü* tesadüf mahsulü olmayacaktır. De Vries'ye göre birden değişme mademki bir nev'in muhtelif mümessillerinde türlü yönlerde oluyor, o hâlde tesadüfi olan şey değişme temayülü değil, değişmenin kendisi olacaktır. Yalnız burada her şeyden önce birden değişmenin nebatların daha birçok nevilerinde de olup olmadıklarını görmek lâzımdır (çünkü De Vries birden değişmeyi yalnız *L' Oenothera Lamarckiana*'da görmüştür),⁴⁷ sonra da aşağıda açıklanacağı gibi tesadüf payının hayvanların değişmelerinde olduğundan ziyade nebatların değişmelerinde olması imkânsız değildir; çünkü fonksiyonun şekle bağılılığı nebatlar âleminde hayvanlar âleminde olduğu kadar sıkı değildir. Her ne de olsa yeni-Darwinciler birden değişme devrelerinin muayyen olduğunu kabul etmek yolundadırlar, o hâlde birden değişmenin yönü, hiç olmazsa hayvanlarda, aşağıda göstereceğimiz derecede muayyen olabilecektir.

Öyle ise Eimer'in teorisi gibi bir teoriye varılıyor, bu teoriye göre muhtelif özelliklerin değişmeleri birbirlerini nesilden nesle muayyen bir yönde kovalar. Bu teoriyi Eimer'in bizzat tahdid ettiği sınırlar içerisinde biz de mâkul görüyoruz. Fakat organik âlemin bütün tekâmülünü önceden tâyin etmeğe gelince bunun imkânsız olması icap eder. Bunun için iddia ediyoruz ki, organik âlemde hayatın kendiliğinden oluşu, birbirlerini kovalayan daimî bir şekil yaratması suretiyle belirir. Yalnız bu muayyeniyetsizlik

47 Nebatlar âleminde bunun gibi bazı olgular daima gösterilmiştir. Bakınız: Bala-ringhem, *La notion d'espece et la theorie de la mutation* (*Année psychologique*, cilt 12, 1906, s. 95 ve aşağısı) ve De Vries, *Species and Varieties*, s-655.

(*indétermination*)in tam olmaması ve muayyeniyete (*détermination*) düşen bir payı olması lâzımdır. Meselâ göz gibi bir organ elbette devamlı bir değişme ile muayyen bir yönde teşekkül etmiş olacaktır. Aksi takdirde aynı tarihe malik olmayan nevilerde göz yapısının benzerliğini nasıl açıklayabilirdik? Bizim Eimer'den ayrıldığımız nokta, muhtelif tekâmül yollarından gelen iki benzerliği bu âlimin fizikî ve kimyevi sebeplerinin kaynaşmalarıyla açıklamanın kâfi olduğunu iddia ettiği yerden başlar. Biz ise aksine olarak açık olan göz misalini alarak burada bir *orthogénèse* ve araya giren psikolojik bir sebep olup olmadığını göstermek istedik.

Bazı yeni-Lamarckçılar da psikolojik mahiyette bir sebebe bilhassa başvurmuşlardır. Bize kalırsa yeni-Lamarckçılığın en sağlam noktalarından biri budur. Yalnız bu sebep sadece ferdin sarf ettiği şuurlu bir cehtten ibaretse bunun tesiri pek dar kalır; çünkü şuurlu ceht vakaa hayvanlar âleminde müessir olabilirse de nebatlar âleminde olamaz. Hayvanlarda bile ancak iradenin doğrudan doğruya veya dolayısıyla tesirine tâbi olan alanlarda yapılabilir. Hattâ burada bile hangi tarzda olursa olsun karmaşıklığın artması gibi derin bir değişiklik, sadece ceht sarf etmekle sağlanamaz; meğerki kazanılmış bütün özelliklerin düpedüz ve sırtı sıra ırsîleşmeleri kabil olsun. Hâlbuki bu tarzda bir verasetin kural olmaktan ziyade istisna olduğu görülüyor. Hiç şüphe yok ki kendini gittikçe daha karışık bir makina yapacak bir tarzda değişmelerini biriktiren ırsî ve muayyen yönlü bir değişme, sarf edilen cehtlerle ilgisiz olmamak lâzım gelir; yalnız bu ceht, derinliği ferdî cehte benzemeyen, ahval ve icaplardan ayrıca müstakil, aynı bir nev'in bütün mümessillerinde müşterek maddelerden ziyade taşınan tohumlarda bulunan ve bu yüzden evlâtlara geçmesi muhakkak olan bir ceht olmak iktiza eder.

HAYAT HAMLESİ

İşte böylece uzun bir dolaşmadan sonra hareket noktamız olan fikre, hayatın ana hamle (*élan originel*)sine, bir neslin tohumların-

dan, sonraki neslin tohumlarına, bunlar arasında köprü hizmetini gören gürbüzleşmiş organizmalar vasıtasıyla geçen hayat hamlesine dönmüş bulunuyoruz. Değişmelerin, hiç olmazsa muntazam geçen, toplanan ve böylece yeni neviler yaratan değişmelerin derin sebebi, tekâmül yollarında kendini kaybetmeyen ve bu yollar arasında dağılan hep bu ana hamlededir. Neviler, tek bir kökten muhtelif yollara ayrılmağa başladıkları zaman, tekâmüllerinde, ilerledikleri nispette birbirlerinden uzaklaşmışlardır. Bununla beraber müşterek bir hamle hipotezi kabul edilirse bütün bu muhtelif neviler muayyen noktalarda aynı surette tekâmül edebilirler ve hattâ etmek zorundadırlar. Bunu, yukarıda seçtiğimiz iki gözün teşekkülü misali üzerinde daha açık bir surette yapmaktan başka gösterilecek bir şeyimiz kalmamıştır. “Ana hamle” fikri de bu sayede daha aydınlık bir hâle gelmiştir.

Göz gibi bir organda ikisi de aynı derecede bariz iki nokta vardır: yapı giriftliği, fonksiyon basitliği. Göz; sert tabaka, karni tabaka, ağ tabakası, kristal cisim vesaire gibi birbirlerinden farklı kısımlardan terekküp eder. Tabakalardan her birinin de sayısız kısımları vardır. Misal olarak yalnız ağsı tabakadan bahsedeceğiz. Biliyoruz ki bu tabaka çok kutuplu hücreler (*cellules multipolaires*), çifte kutuplu hücreler (*cellules bipolaires*), görme hücreleri (*cellules visuelles*) gibi üst üste konmuş asabi unsurları bulunan üç tabakayı ihtiva eder; bunlardan her birinin kendi fertlilikleri ve muhakkak ki çok girift bir organizmaları vardır. Yaptığımız bu teşrih bile ince yapıli olan gözün ancak basitleştirilmiş bir taslağından başka bir şey değildir. Çünkü göz makinesi, son derece girift, sayısız makinelerden terekküp ediyor. Böyle olduğu hâlde görmek basit bir olgudur. Gözün çalışmasıyla birlikte görme de başlar, çünkü gözün fonksiyonu basittir, o kadar ki son derece girift olan bu makinenin yapılmasında tabiatın ufacık bir dalgınlığı olsaydı görmek imkânsız olurdu. Burada akıllara hayret veren şey göz yapısındaki bu giriftliğe karşılık fonksiyonundaki basitliktir.

Mekanizm teorisi bu makineyi ışığın dokular üzerine doğrudan doğruya olan tesiriyle yahut hayata en iyi intibak etmiş olanların ayıklanmasıyla, yani hep dış şartların tesiriyle yavaş yavaş teşekkül ettirir. Şu kadar var ki bu tez ne şekil alırsa alsın, hattâ gözün en ince kısımları hakkında bile doğru farz olunsun, bunların karşılıklı bağılıkları (*corrélation*)nı aydınlatabilecek gibi değildir.

İşte finalite doktrini bu açığı kapatmak için çıkıyor ve diyor ki: Buradaki bütün parçalar önceden düşünülmüş bir plân ve bir amaca göre toplanmışlardır. Tabiatın çalışışını bir işçi çalışmasına çeviren bu düşünüşte tabiat sanki elindeki malzemeyi bir fikre yahut meşk edeceği bir örneğe göre yapan bir işçi gibi oluyor. Bu antropomorfik düşünüşü mekanizm doktrini pek haklı olarak hırpalamıştır. Yalnız kendisinin de finalizmi değiştirerek aynı tarzda düşündüğünün farkında değildir. Gerçi kovalanacak bir amaç yahut ideal bir örnek gibi şeyleri kabul etmiyor ama istiyor ki tabiat da bir işçi gibi parçaları bir araya getirerek çalışsın. Fakat bir embryon'un büyümesine sadece bir göz atmak hayatın büsbütün başka türlü çalıştığını gösterir. *Tabiat, unsurları bir araya toplamak ve birbirlerine katmakla değil, parçalanmak, ikiye bölünmek suretiyle çalışıyor.*

O hâlde esas itibariyle insan kafasının kendi çalışmasına bakarak-tan çıkardığı görüşleri gösteren mekanizm ve finalizmin bu bakımlarını aşmak icap ediyor. Yalnız hangi yönden aşmalı? Demiştik ki bir organın yapısı analizlendiği zaman fonksiyonu basit olduğu hâlde yapısının analizi bir türlü bitirilemiyor. İşte gözlerimizi açması icap eden şey de organın sonsuz giriftliği ile iş görüşünün son derece basitliği arasında görülen bu tezattır.

Aynı bir şey bir cihetten basit, diğer cihetten analizlenemez gibi bileşik görüldüğü vakit bu cihetler, genel olarak, aynı önemde olmaz, daha doğrusu aynı realite derecesinde bulunmazlar. O hâlde basitlik realitenin kendisine, son derece giriftlik de etrafında dönerek aldığımız görüşlere, duygularımızla zekâmızın bu

görüşleri ifade etmek için kattığı sembollere, daha doğrusu kendisini yapma olarak taklit etmeği denediğimiz ve fakat bir başka mahiyette olduğu için taklit edemediğimiz muhtelif mahiyette unsurlara aittir. Diyelim ki dâhi bir sanatkâr muşamba üzerine bir portre yapsın, bunu mozaik tarzında birçok karelere ayırarak taklit edebiliriz. Hattâ bu kareler ne kadar küçük, ne kadar çok ve muhtelif tonda olursa tablonun kıvrımlarıyla incelikleri o kadar iyi taklit olunur. Fakat sanat adamının basit bir şey gibi kavradığı ve muşambaya böylece geçirdiği parçalanamaz bir sezgi (*intuition*)nin ifadesi olduğu nispette mükemmel olan bu eserin tam bir eşini elde etmek için sonsuz incelikleri gösterecek son derecede küçük kareler çizmek lâzımdır. Yine diyelim ki gözlerimiz bu dâhi sanatkârın eserini bu tarzda yapılmış görmekten kendini alamaz; yahut da farz edelim ki bu mahiyette yapılmış olan zekâmız tablonun muşamba üzerindeki aksini başka türlü izah edemesin; bu takdirde portrenin sadece mini mini karelerin bir toplanmasından husule geldiğini söylemek mümkün olacak, böylece mekanizm hipotezinin tam içine düşmüş bulunacağız. Karelerin toplanması vakasından başka buna bir de mozaikçinin üzerinde çalıştığı bir plân lâzım geldiğini ilâve edebiliriz, bunu yaptığımız takdirde finalistler gibi düşünmüş oluruz. Fakat ne bu ne de o düşünüşle gerçek oluşa, portrenin asıl yapılışına erişemeyiz, çünkü portre karelerin toplanmasıyla vücut bulmuş olmadığı gibi onda kendisini bu tarzda teşkil edecek unsurlar da yoktur. Tablo, yani dâhi sanatkârın muşambaya aksetmiş olan basit işi idrakimize girince küçücük binlerce karelere analizlenir, sonra da onu tabloda yeniden sentezlenir bir mahiyette görmek bizi hayran bırakan bir tertip gibi gelir. Göz de tıpkı bunun gibi yapısındaki o harikulade giriftlik ile görmenin basit bir amelin-den ibaret olabilir; fakat aynı gözü hücrelerin bir mozaiki gibi parçaların bir toplantısı olarak tasavvur ettiğimiz zaman ondaki intizam harikulade görünür.

Elimi A'dan B'ye götürdüğüm zaman da bu hareketi iki yüzden görebilirim, içeriden duyduğum zaman parçalanamaz ve basit bir harekettir; dışarıdan gördüğüm zaman da AB eğrisinin katedilmesinden ibarettir. Bu çizgide istediğim kadar mevziler ayırabilirim, çizginin kendisi de bu mevzilerin birbirleri arasındaki bir *coordination*'u gibi tarif olunabilir. Yalnız bu sonsuz mevziler ve bunları birbirine bağlayan düzen benim elimin A'dan B'ye gitmesi gibi ferdî bir hareket ile otomatik olarak yapılmıştır. Mekanizm doktrini burada yalnız mevzileri görür. Finalizm, bunların düzenini düşünür; fakat her ikisi de realitenin kendisi olan hareketin içinden değil, yanından geçer. Hareket ise, bir cihetten mevzilerden ve bunların düzeninden *fazladır*, çünkü ondan analiz ile ayrılan hesapsız mütevali mevziler ile bunların düzenleri defaaten ve fazlasıyla elde edebilmek için parçalanamaz basitliği içinde ne düzen ne de mevziler olan, fakat esasî teşkil eden harekiyete bakmak kâfi gelir. Diğer cihetten de hareket mevzilerin düzeninden ve bunları birbirine bağlayan düzenden *azdır*; çünkü mevzileri herhangi bir düzene koymak için önce düzeni tasarlamak, sonra da noktalarla gerçekleştirmek lâzımdır. Hâlbuki elin basit hareketinde bunların hiçbirisi yoktur, kelimenin beşerî mânasıyla, ne bir zekâ ne de bir düzen işidir, çünkü karelerden vücuda gelmemiştir. Göz ile onun fonksiyonu olan görme arasında da aynı münasebet vardır. Görmede, gözü terkip eden hücrelerden ve bunların karşılıklı koordinasyonlarından *fazla* bir şey vardır. Mekanizm ve finalizm bir cihetten kendilerine lâzım olacak kadar uzaklara gitmedikleri hâlde diğer cihetten çok uzaklara gidiyorlar, o hâlde ki, son derecede girift sonsuz unsurlardan basit bir işe kadar yükselmesini istedikleri tabiata, Herkül'ün korkunç savaşlarını isnat ediyorlar. Hâlbuki tabiat, gözü yapmak için benim bir el kaldırışımdan daha fazla zahmet çekmemiştir. Elimin hareketi nasıl kendinden başka sonsuz küçük parçalara ayrılabilirse aynı fikirle düşünülünce tabiatın basit işi de sonsuz unsurlara otomatik bir surette bölünebilir.

Yalnız bunu çok güç anlıyoruz, çünkü organlaşma denilen şeyi bir fabrika işi gibi düşünmekten kurtulamıyoruz. Hâlbuki fabrika işi başka, organlaşma işi başkadır. Birinci iş insan işidir ve insana mahsustur: Birbirlerine katılarak toplu bir iş çıkabilecek tarzda doğranmış madde parçalarını birleştirmekten ibarettir; doğranan parçalar da burada iş yolunda kullanılır, ideal merkezi de zaten burasıdır. Çevreden merkeze giden fabrika işi feylesofların deyimiyle, çoktan bire gider. Organlaşmanın çalışışı ise, tersine, merkezden çevreye doğrudur; matematik denebilecek bir noktadan başlayarak bu noktanın etrafında gittikçe genişleyen müşterek merkezli dalgalar hâlinde yayılır. Fabrika işi eldeki maddenin miktarına göre etkindir. Parçaları hazırladıktan sonra bunları takıp takıştırmakla sağlanır. Organlaşma faaliyeti ise patlamalı bir çalışmadır. Mekâna istemeyerek giryormuş gibi yanaşan organlaştırıcı kuvvetler önce mümkün mertebe az bir yer alır ve en az bir madde ister. Nitekim cenin hayatının tekâmül sürecini harekete getiren spermatozoid, organizmanın en küçük hücrelerinden biridir; hattâ bu harekete getirmede bile spermatozoidin sadece küçük bir kısmı karışır.

Bütün bu farklar ancak üstünkörü farklardır. Bunların altları eşilirse daha büyük bir fark bulunacaktır sanıyorum.

İmal edilmiş bir eser, imal etme işinin şeklini gösterir. Bir fabrika işine ne koyarsak onu buluruz. Bir makine yapılacağı zaman önce parçaları hazırlanır, sonra da bunlar birbirlerine birleştirilerek kurulur; makede hem parçaları hem de bütünü görmek, bu kurulma yapıldıktan sonra mümkün olur; alınan sonuç da yapılan iş kadardır ve işin her kısmına sonucun bir kısmı karşılık olur.

Pozitif ilmin organ faaliyetlerini de bu işe bakarak aynı mahiyette bir işmiş gibi düşünmesini ve düşünmeğe mecbur olmasını şimdi anlıyorum. Organik cisimler üzerinde de ancak bu şartla bir şey yapılabilir. Esasen ilmin konusu eşyanın özünü göstermek değil, bunlar üzerinde en iyi tesir edecek vasıtayı hazırlamaktır. Fizik

ve kimya daha önce ilerlemiş ilimlerdir; canlı madde de tesirimiz alanına ancak fizik ve kimyamızın metotlarıyla inceleyebildiğimiz nispette girmiştir. Organik cisim, eğer ilk önce bir makine gibi düşünülmeseydi ilmî olarak incelenemezdi. Bunun için hücreler tabiatıyla makinenin parçaları gibi, organizma da bunların bir kuruluşu gibi tasarlanacak, parçaları organlaştıran parça işler de bütünü organlaştıran işin gerçek unsurları sanılacaktı. İlmin bakımı işte budur, felsefenin bakımı ise büsbütün başkadır.

Bize göre organlaşmış mekanizmin bütünü organlaştıracı faaliyetin bütününe gösteren (hattâ bu da aşağı yukarı doğrudur), yalnız bu makinenin parçaları kendisine sarf edilen işin parçalarına karşılık değildir; çünkü *bu makinenin maddiliği artık kendini vücuda getirmek için kullanılmış vasıtaların toplamını değil, hakkından gelinmiş engelleri temsil eder*: Pozitif bir realite olmaktan ziyade bir inkârdır, öyle ise önceden yaptığımız bir incelemede gösterdiğimiz gibi görme, bakışımızın erişmeyeceği bir asgar namütenahiye hükmen (*en droit*) varabilecek bir kudrettir. Yalnız böyle bir görme gerçekleştirecek canlı bir varlıktan ziyade bir hayalete yakışan bir şey olacaktı. Canlı varlığın görmesi ise tesir gözetken bir görme olmak itibarıyla üzerlerine tesir yapacağı şeylere münhasırdır; başka bir deyimle kendine yatak açmış olan bir görmedir; görme mekanizması da açılan bu yatak içinde çalışır ve onu temsil eder. O hâlde görme cihazının teşekkülü otomatik unsurların bir araya getirilip kurulmasıyla anlaşılabilir gibi değildir; nitekim bir kanalın açılması da kıyılarına yığılan topraklarla açıklanamaz. Mekanist tez sadece sebeplerden, finalist tez ise amaçlardan bahseder. Kanal misalinde mekanist tez, kanalı vücuda getiren fizik sebeplerden, yani toprağı kaldıran arabalardan bahseder. Finalist tez de kanalın yapılmasına esas olan plândan bahseder. Hâlbuki ikisi de aldanıyor, çünkü kanal başka türlü açılmıştır.

Tabiatın gözü nasıl yaptığını daha iyi anlatmak için bu yapışı, elimizi kaldırmak için yaptığımız basit bir harekete benzeteceğiz.

Farz edelim ki elim hareketinde ilerledikçe mukavemet eden bir yığın demir tozu içinden geçiyor. Bir zaman gelecek elim yorulup duracak, demir tozları da tam bu zamanda yorgunluktan duran elimin şeklinde toplanarak teşekkül edecektir. Şimdi elimin şeklini alan demir tozlarını seyredenler bu şeklin sebebini demir tozlarında ve bu tozların içindeki kuvvetlerde arayacaklar. Bunlardan her toz parçasının yerini yanındaki toz parçalarının tesirinde görenler mekanist olacaklar. Hakikatte ise demir tozları arasından parçalanma kabul etmez bir kol hareketinden başka bir şey geçmemiştir. Toz tanelerinin sayısız hareketleri ve aldıkları muntazam şekil hiç de bu tanelerin yaptıkları pozitif bir tertip değildir, belki parçalanamaz kol hareketine karşı toptan yapılan bir mukavemetin ifadesidir. Şimdi bu demir tozu parçalarının düzenine “netice”, elin hareketine de “sebebe” dersek neticenin bütünü sebebin bütünü ile anlaşılır denebilir. Fakat burada neticenin parçaları sebebin parçalarına asla karşılık olmaz. Başka bir deyimle burada ne mekanizm ne de finalizm kullanılacak gibi değildir; olsa olsa *nev’i şahsına münhasır* (*sui generis*) bir açıklama tarzına başvurmak lâzım gelecektir. Hâsılı, teklif ettiğim bu hipotezde görmenin görme aygıtına nispeti aşağı yukarı elin demir tozlarına nispeti gibidir.

Elin sarf ettiği ceht ne kadar himmetli olursa demir tozları arasında da o kadar uzaklara gider. Fakat hangi noktada durursa dursun demir tozları otomatik olarak denkleşecek ve düzenlenecektir. Görme ve onun organı olan göz için de aynı şey söylenebilir.

Görmeyi teşkil eden parçalanamaz işin az çok uzaklara gitmesine bakılırsa göz organı da az çok imtizaçlı birtakım unsurlardan yapılmıştır; yalnız gözün düzen ve ahengi ister istemez tam ve mükemmeldir. Bu ahenk kısmi olamaz, çünkü yine tekrar ediyorum, onu doğuran hakiki oluş parçalı değildir. Mekanizm ve finalizmin görmediği nokta da budur. Göz gibi bir âletin harikali yapısına şaşıtığımız zaman onun parçaları olmadığını unutuyoruz. Göze hayret etmemizin esasında daima gözdeki düzenin yalnız

bir kısmının gerçekleşebileceği ve tam gerçekleşmesinin âdeta bir Tanrı lütfu olacağı düşüncesi vardır.

Finalistler bu lütuf tasavvurunu, kabul ettikleri bir amaç sebeple mazur gösteriyorlar; mekanistler de bu düzenin tabii ıstıfa sonucunda azar azar elde edildiğini iddia ediyorlar; fakat her ikisi de gözün düzeninde pozitif bir şey ve binnetice sebepte her türlü mükemmellik derecelerini taşıyan parçalardan mürekkep bir tertip görüyorlar. Hakikatte sebep az çok *intens*'tir. Fakat sonucunu ancak toptan ve tam bir tarzda hâsıl edebilir. Görme, az çok uzak yönlere gittiğine göre, ya aşağı bir organizmin basit *tache pigmentaire*'lerini yahut *serpule* (deniz dibi hayvanı)ün ilkel gözünü veyahut *alciopé*'ün henüz farklılaşmış gözünü yahut da fevkalâde tekemmül etmiş bir kuş gözünü verecektir; yalnız aynı giriftlikte olmayan bütün bu gözlerin hepsi bir koordinasyon göstereceklerdir. Bunun içindir ki birbirlerinden ne kadar uzak olursa olsunlar eğer iki nevi hayvanın görme hareketleri aynı uzaklığa gitmiş ise her iki tarafta da aynı görme uzvu olaraktır; çünkü fonksiyonun işlemi hangi sebeplerle elde edilmiş ise uzvun şekli de ona göre olacaktır.

Yalnız görme için yapılan bir hareketten bahsederken finalitenin eski telâkkisine düşmüyor muyuz? Evet, düşerdik, eğer bu hareket erişilecek şuurlu veya şuursuz bir amacın tasavvurunu isteseydi. Fakat hakikat şu ki bu hareket hayatın ana hamlesine göre oluyor ve bu hamlenin içinde bulunuyor, ona müstakil tekâmül yollarında rastlanması da bundan ileri geliyor. Yalnız o hamlede niçin ve nasıl bulunuyor diye sorarsanız hayat her şeyden önce hammaddeye tesir etmek temayülüdür, diyeceğiz; yalnız bu tesirin yönü önceden tâyin edilmiş değildir. Hayatın tekâmül ederken yolu üzerine bıraktığı şekillerin çeşitliliği de bu sebeptendir. Yalnız bu tesir az çok yüksek derecede daima bir imkân (*la contingence*) özelliği gösterir, hiç olmazsa seçmenin bir başlangıcını gerektirir. Seçmek için de mümkün olan birçok tesirleri hep birden tasarlamak ister. O hâlde canlı varlık için fiilden önce bu fiilin imkânlarının

tasarlanması lâzımdır. Görme idraki de bundan başka bir şey değildir.⁴⁸ Cisimlerin görülen çevreleri onlar üzerindeki tesirlerimizin çizgileridir. Bunun içindir ki görme, muhtelif hayvanlarda muhtelif derecelerde bulunur ve aynı yapı giriftliğini gösterir.

Yapı benzerlikleri üzerinde genel olarak bilhassa göz misalinde durduk. Çünkü mekanizm ve finalizm doktrinlerine karşı olan durumumuzu tâyin etmeğe mecburduk. Şimdi bu yapının kendisini daha açıklıkla tasvir etmek kaldı. Bunun için de tekâmülün türlü yollardan vardığı sonuçları göz önüne alarak yapacağımız şey artık bu sonuçların gösterdiği benzerlikler değil, onlarda görülen karşılıklı tamamlamalar olacaktır.

48 Bu konu için bakınız, *Matière et mémoire*, bölüm I.

İKİNCİ BÖLÜM
HAYATIN BİRBİRLERİNDEN UZAKLAŞAN YÖNLERDE
TEKÂMÜL ETMESİ,
UYUŞUKLUK, ZEKÂ, İÇGÜDÜ

Eğer hayat da topun ağzından çıkan bir gülle gibi tek bir yol alsaydı tekâmül hareketi basit bir şey olacak, yönü de çabuk tâyin edilecekti. Fakat burada birdenbire patlamış ve misketlerinin her biri birer gülle olarak yeniden patlaya patlaya pek uzun zamanlar devam etmiş bir gülle karşısındayız. Bu ufalanmış patlamaların dağılmış hareketlerinden ancak bize en yakın olanlarını idrak ediyoruz. Ana harekete kadar varmak için de bu dağılmış hareketlerden başlayarak derece derece gerilere gitmek lâzım geliyor.

Patlamış bir güllenin parçalanması, üzerine aynı zamanda tesir eden iki kuvvetle açıklanır: Barutun patlama kuvveti ile güllenin bu kuvvete karşı gösterdiği mukavemet. Hayatın fert ve nevilere ayrılması da böyle olur. Öyle sanıyoruz ki burada da iki sebep ister: Hayatın hammadleden gördüğü mukavemet, kendisinde taşıdığı temayüllerin kararsız muvazenelerinden doğan patlayıcı kuvvet.

TAMAMLAYICI TEMÂYÜLLER

Hayat için ilk önce aşılması lâzım gelen engel hammaddenin mukavemeti olmuştur. Bunda muvaffak olmak için fizik ve şimik kuvvetlere karşı alttan gelerek bunların huyunca gitmek, hattâ yolun bir kısmını beraberce almaya razı olmak icap etmiştir. Bunun için hayatın en ilkel şekillerinde görülen olayların fiziko-şimik mi yoksa hayati mi oldukları söylenmediği gibi hayatın da bu şekillerde maddenin alışkanlıklarına uyması ve manyetizmaladığı maddeyi

yavaş yavaş kendi yoluna çekmesi lâzımdı. İlk önce beliren canlı şekillerin son derece basit olmaları da bundan ileri gelmiştir. Hayatın bu şekilleri şüphesiz pek az farklılaşmış, görünürde bugünkü amiplere benzeyen, fakat bundan başkaca da kendilerini yüksek şekillere kadar çıkartmak zorunda bulunan şiddetli bir iç hamleye sahiptirler. İlk organizmaların mümkün olduğu kadar büyümeye savaşmaları da bu hamle sayesinde olsa gerektir; yalnız organik maddenin genişleme haddi pek dardır. Bu hadde gelince büyümekten ziyade ikiye ayrılır. Bu yeni engeli aşmak için de hayatın yüzyıllarca çabalaması, incelik harikaları göstermesi icap etmiştir. Nihayet ikiye ayrılmağa hazır birçok unsurların birleşmeleri bu sayede kazanıldığı gibi iş bölümü de bu unsurlar arasında çözülmez bir bağ vücuda getirmiştir; karmaşık ve âdeta ayrı ayrı parçalardan ibaret olan organizma da sadece büyüyen yekpare bir hayat hevengi hâlini almıştır.

Yalnız parçalanmanın hakiki ve derin sebepleri hayatın kendisinde vardı. Çünkü hayat demek temayül demektir; temayülün esası da bir ağaç gibi büyümek ve dallarının her birinde hayat hamlesini taşıyan muhtelif yönler yaratmaktır. Karakter dediğimiz özel temayülümüzün tekâmülünde de aynı şeyi görürüz. Geçmişimize dönerek çocukluk şahsiyetimize bakarak, bunun henüz doğmuş oldukları için birlikte yaşamaları mümkün olan muhtelif şahısları toplamış olduğunu görürüz; çocukluğun en büyük cazibelerinden biri de vaitlerle dolu olan bu kararsızlıktadır. Fakat yaş ilerledikçe iç içe olan bu şahsiyetler birbirleriyle uzlaşamaz olur ve herkes ancak tek bir hayat yaşadığı için bu şahsiyetlerden birini seçmek zorundadır. Hakikaten de hiç durmadan seçiyor, yine hiç durmadan birçok şeyler terk ediyoruz. Zaman içinde aldığımız yol, olmağa başladığımız ve olabileceğimiz şeylerin kırpıntılılarıyla doludur. Yalnız sayısız hayatlara sahip olan tabiat bu temayüllerin hepsini saklar ve her biriyle ayrı ayrı yönlerde tekâmül eden türlü neviler yaratır.

Bu neviler aynı önemde olmayabilirler. Romanına başlayan bir romancı da kahramanına atfettiği birçok şeylerden ilerledikçe vazgeçmeğe mecbur olur. Romanında ihtimal ki bunları başka romanlarında ilk kahramanını tamamlayacak yeni şahıslar yapmak için tekrar kullanacaktır; fakat bu şahıslar ilk kahramana nispetle daima eksik kalacaklardır. Hayatın tekâmülünde de böyle olmuştur. Tekâmül yolundaki dallanmalar pek çoktur, yalnız açılan iki yahut üç büyük yolun yanında birçok çıkmazlar da olmuştur. Bu yollardan yalnız biri, insana kadar giden omurgalıların yoludur ki hayatın büyük hamlesinin serbestçe geçmesine elverişli olacak kadar geniş olmuştur. Arı yahut karınca cemiyetleri ile insan cemiyetlerini karşılaştırdığımız zaman aldığımız intiba budur. Bunlardan birincilerin cemiyetleri şaşılacak kadar inzibatlı, birleşik, fakat donmuş bir hâldedir; insan cemiyetleri ise her türlü ilerlemeye açık, fakat tefrikalı ve birbirleriyle daima kavgalıdır. Bir cemiyetin daima ilerlemesi, hem de daima muvazenede kalması ideal bir istektir; belki de hiç gerçekleşebilecek gibi olmayan bir istektir. Çünkü birbirlerini tamamlamak isteyen ve hattâ cenini (*embryonnaire*) şekillerinde tamamlayan bu iki karakter belirlediği nispette birbirleriyle uzlaşamaz olurlar. Sosyal hayat için de mecazi olmayan bir hamleden bahsetmek mümkünse denebilir ki bu hamlenin çoğu insana varan tekâmül yolu boyunca olmuş, geri kalan hamle arı ve karıncalar cemiyetine gitmiş ve bu cemiyetler böylece insan cemiyetinin tamamlayıcısı olan bir yüz göstermişlerdir. Yalnız bütün bu sözler meramımızı anlatmak için kullanılmış bir tarzdan başka bir şey değildir. Çünkü sosyal hayatın kendine has bir hamlesi yoktur. Genel bir hamle varsa bu, ancak birbirlerinden uzaklaşan yollarda daima yeni şekiller yaratan hayat'ın hamlesidir. Eğer cemiyetler bu iki yol üzerinde belirlemek zorunda iseler hem tekâmül yollarının ayrılığını hem de hamlenin müşterek olduğunu göstermek zorunda kalacaklar ve böylece birbirlerini müphem olarak tamamlayan iki hareket serisini geliştireceklerdir.

İNTİBAK VE İLERLEME

O hâlde tekâmül hareketinin incelenmesi, birbirlerinden uzaklaşan tekâmül yönlerini ayırmağa ve bunların her birinde olan şeylerin önemini takdir etmeğe, bir kelime ile dağılmış temayüllerin mahiyetini tâyin etmeğe bağlıdır. Bu temayüller bir araya toplanınca hamlelerinin kaynağı olan görünmez muharrik prensibin bir takribi elde edilecek, yani tekâmülde ne mekanizmin iddia ettiği gibi dış şartlara karşı sadece bir intibak serisi ne de finalizmin iddia ettiği gibi genel bir plânın tahakkuku görülecektir.

Tekâmülün zorunlu şartı muhite uymak olsun, buna kimse bir şey demez. Çünkü muhitine uymayan bir nevi yaşayamaz. Fakat tekâmül teorisinin muhiti hesaba katmasını tanımak başka, tekâmülü idare eden sebebin muhit olduğunu iddia etmek başkadır. Mekanizmin tuttuğu bu son iddia asli bir hamle hipotezini, yani hayatı daha karmaşık şekillerle gittikçe yükseklerle götüren iç hamleyi reddeder. Hâlbuki bu hamle görülen bir şeydir, fosillere sadece bir göz atmak hayatın tekâmülden vazgeçebileceğini, hiç olmazsa pek dar bir sınır içinde kalabileceğini gösterir. Nitekim bazı *foraminifer*'ler Silüryen devrinden beri hiç değişmemişlerdir. Lingule (deniz kayalarına yapışan bir nevi midye)ler, yeryüzünün geçirdiği bunca inkılaplardan hiç müteessir olmamışlar, en eski "palezoik" devirlerde ne hâlde iseler bugün de yine öyle kalmışlardır.

Hakikat şu ki intibak, tekâmül hareketlerinin kıvrımlarını açıklarsa da genel yönünü, hele kendisini hiç açıklamaz.¹ Şehre giden bir yol tepelere çıkmak, inişlerden inmek, arazinin girinti ve çıkıntılarına uymak mecburiyetindedir; fakat arazinin girinti ve çıkıntıları yolun sebebi olmadığı gibi yola yön verenler de bunlar değildir. Yol bu girinti ve çıkıntılara göre vakaa zikzak-

1 İntibak hakkındaki bu görüşe *nevilerin menşei hakkında*, M. F. Marin tarafından yazılmış şayan-ı dikkat bir makalede işaret edilmiştir. Bakınız: *Revue scientifique*, nov. 1901, s. 580.

lar ve kıvrımlar yapar, fakat böylece parça parça değil de bütün hâlinde düşünülürse arazinin girinti ve çıkıntıları yol için engeller ve geciktirme sebeplerinden başka bir şey olarak görünmez; çünkü yolun hedefi sadece şehre varmaktır ve bunun için de düpedüz gitmek lâzımdır. Hayatın tekâmülü ve yaptığı girinti ve çıkıntılar için de aynı şey söylenebilir; yalnız şu farkla ki bu tekâmül sadece tek bir yol tutmadığı gibi hiçbir amaç da gözetmez, sadece yönler alır ve nihayet intibaklarında bile yaratıcı kalır.

Hayatın tekâmülü eğer arızı hâllere bir sıra intibaklardan ibaret değilse bir plânın tahakkuku da değildir. Çünkü plân, önceden bilinen bir şey demektir. Her plân, gerçekleşmesine ait teferruattan önce düşünülmüş yahut düşünülebilir bir şeydir. Burada plânın tam gerçekleşmesi uzak, hattâ belli olmayan bir geleceğe atfedilebilir denecek: Fakat ne yapılsa plân fikri yine vardır ve önceden düşünülebilir demektir. Tekâmül, eğer hakikaten durmayan bir yenileşme, bir yaratma ise gitgide hayatın yalnız şekillerini değil, zekâ için bu şekilleri anlamağa elverişli olacak fikirleri, hattâ bu fikirleri ifade edecek tâbirleri de yaratacaktır. O hâlde hayatın geleceği, şimdiki hâlini açacak, önceden mevcut yahut tasarlanmış bir plânın gerçekleşmesi olamayacaktır.

Finalizmin ilk yanılması buradadır. Bu yanılma onu daha büyük bir yanılmaya sürükler.

Hayat, eğer bir plânın gerçekleşmesi ise daha uzaklara gittikçe daha yüksek bir ahengi belirtmesi iktiza eder. Nitekim bir plâna göre yapılan bir ev, tuğlalar örüldükçe mimarın fikrini gittikçe daha iyi belirtir. Hayatın birliği böyle olmayıp da kendisini zaman yolu üzerinde iten bir hamlede ise o hâlde ahenk ileride değil geride olacaktır. Buradaki birlik, sona bir çekim hâlinde konmuş değil, daha başta bir içtepi (*impulsion*) hâlinde mevcuttur. Hamle, ihtilât ettiği nispette dallanır. Hayatın ilerledikçe bazı cihazlardan birbirlerini tamamlayan birtakım belirtiler hâlinde dağılması da bütün bu belirtilerin hep aynı kaynaktan geldiklerini gösterir. Yalnız bu

belirtiler aynı zamanda birbirlerine zıt ve uyuşamaz bir hâldedir. Neviler arasındaki ahenksizlik de böylece gittikçe artacaktır. Bura-ya kadar ancak asıl sebebe işaret ettik. Meseleyi basitleştirmek için de nev'in hamleyi sırf başkalarına geçirmek için kabul ettiğini ve hayatın tekâmül ettiği bütün yönlerde boyuna yayıldığını farz ettik. Hakikatte ise duraklayan ve gerileyen neviler vardır. Çünkü tekâmül, yalnız ileriye giden bir hareket değildir; birçok hâllerde yerinde saymalar ve çok kere sapmalar, hattâ gerilemeler gösterdiği olur. İleride göstereceğimiz gibi böyle de olması lâzımdır; tekâmül hareketini dallandıran hamle yeni yarattığı şekil üzerinde “hipnotize” olarak çok kere kendi kendisine dalar ve bundan da gittikçe artan bir düzensizlik doğar, ilerleme deyince ilk hamlenin tâyin ettiği genel bir yönde sürekli (*continu*) bir yürüyüş anlaşılırsa ilerlemenin vâki olduğu şüphesizdir, yalnız bu ilerleme tekâmülün iki yahut üç büyük yolunda vâki olmuş, buralarda gittikçe daha karmaşık, daha yüksek şekiller belirmiştir; bu yollar arasından da birçok tâli yollar geçer ki buralar, aksine, sapmalar, duraklamalar ve gerilemelerle doludur. Tekâmülün bütün teferruatının bir plâna uygun olduğunu prensip olarak koymakla işe başlamış olan feylesoflar bu olguların incelenmesine giriştikleri gün hayal kırıklığına uğrayacaklardır; fakat her şeyi aynı sıraya koyarak tesadüfe hiçbir pay ayırmadıkları için gördükleri bu olgular karşısında her şeyin bir tesadüf eseri olduğuna karar verivereceklerdir. Hâlbuki, tersine olarak, tesadüfün pek büyük olan payını her şeyden önce vermekle başlamak ve tabiatda her şeyin ahenkli olmadığını bilmek lâzımdır. Bu sayededir ki ahenksizliğin toplandığı merkezler tâyin olunacak, asli hamlenin en serbest olarak çalışabildiği büyük yönler aydınlanarak bir plânın bütün teferruatıyla tatbikine hiçbir zaman şahit olunmayacaktır. Çünkü burada plânı aşan, plândan daha iyi olan bir şey olmuştur. Esasen plân, mahdut bir iş, şekli önceden çizilmiş, önü kapanmış bir gelecek demektir. Hâlbuki hayatın tekâmülü önünde geleceğin kapıları, aksine, ardına kadar

açıktır. Çünkü tekâmül asli bir hareketin icabı olarak sonsuz bir yaratıştır. Organik âlemin verimli, son derece zengin ve hiçbir zekânın tasarlayamayacağı kadar yüksek olan birliğini yapan da bu harekettir; zekânın tasarlayamayacağı kadar yüksek diyorum, çünkü zekânın kendisi de bu birliğin mahsullerinden biridir.

Sadece metodu tarif etmek onu tatbik etmekten daha kolaydır. Bizim anladığımıza göre tekâmül hareketinin geçmişini tamamiyle yorumlamak için organik âlemin tarihi bitmiş olmak lâzımdır. Bu ise henüz bitmiş olmaktan uzaktır. Hattâ türlü neviler için teklif olunan kütükler (*les g nalogies*) bile çok kere müelliflerin ilham aldıkları teorilere göre değiştiği için ihtilaflıdır; ilmin bugünkü hâli ihtil fları kesip atabilecek gibi de değildir. Yalnız bu hususta ileri sürülen muhtelif çözüm tarzlarını karşılaştırsak görürüz ki ihtil flar büyük yollardan ziyade teferruata aittir. Bunun için o büyük yolları mümkün olduğu kadar yakından takip etmekle yolumuzu kaybetmeyeceğimizden eminiz. Zaten bizim için önemli olan da yalnız bu yollardır; çünkü biz natüralistler gibi muhtelif nevilerin tevali düzenini bulmağa bakmıyor, sadece başlıca tekâmül yönlerini tâyin etmeğe çalışıyoruz. Hattâ bizim için bu y nlerin hepsi aynı derecede önemli de değildir; asıl uğraşmamız lâzım gelen cihet, insana varan tekâmül yoludur. Bunun muhtelif tekâmül yollarını takip ederken insanın bilhassa bütün hayvanlarla olan münasebetleriyle bütün organik âlem içinde hayvan nev'inin yerini tâyin etmeği gözden ka ırmayacağız.

NEBAT VE HAYVAN

 kinci noktadan başlamak için diyeceğiz ki nebatları hayvanlardan ayıracak açık ve tam hiçbir karakter yoktur. Bu iki âlemi kesin olarak tarif etmek için yapılan bütün denemeler suya düşmüştür. Çünkü nebatlarda tek bir hassa gösterilemez ki bir dereceye kadar bazı hayvanlarda da bulunmasın. Yine hayvanlarda hiçbir karakteristik vasıf bulunamaz ki nebatlar dünyasının bazı nevilerinde yahut bazı zamanlarında g r lemesin. Kesinlik isteyen biyoloji

âlimlerinin hayvanlarla nebatların ayrılmasını yapma bulmaları bu itibarla pek güzel anlaşılır. Burada yapılacak tarifleri matematik ve fizik ilimlerinde olduğu gibi, tarif edilen şeyde bulunan ve diğer şeylerde bulunmayan sabit birtakım vasıflar kaydetmekten ibaret olursa biyoloji âlimlerinin bu türlü tarifleri yapma bulmakta cidden hakları vardır. Bize kalırsa hayat ilimlerine uygun gelecek tariflerin nev'i bambaşkadır. Çünkü hayatın hiçbir belirtisi yoktur ki diğer belirtilerin esas karakterlerini ilkel yahut örtülü veya kuvve hâlinde ihtiva etmesin. Buradaki fark mahiyette değil, nispetlerdedir. Yalnız nispet farkının bu farkı ihtiva eden grubu tamamlamağa yetmesi için arızı olmadığı ve grup tekâmül ettikçe bu özel karakterleri de *belirttiği* sabit olmalıdır. Daha kısası, buradaki *gruplar belli birtakım karakterlere sahip olmakla değil, bu karakterleri kuvvetlendirmeye olan temayülleri ile tarif edilmek lâzım gelir*. Bu açıdan bakılır, yani yerleşmiş hâl (*état*)lerden ziyade temayüller göze alınırsa nebat ve hayvanlar tarif edilebilecekleri gibi birbirlerinden tam olarak da ayrılabilir ve sonunda görülür ki bunlar hayatın farklı iki gelişimine karşılıktırlar. Bu fark önce besleniş tarzlarında belli olur. Biliyoruz ki nebatlar hayatlarını devam ettirmek için bilhassa lâzım olan azot ve karbonu hava, su ve topraktan doğrudan doğruya, yani madenî şekillerde alırlar. Hayvanlar ise, tersine nebat ve hayvanlar vasıtasıyla alırlar. Fakat hayvanlar da nihayet nebatlarla beslendiklerinden hayvanları besleyen nebatlardır denebilir. Yalnız bu kanunun nebatlarda birçok istisnaları vardır. Meselâ sınıflamada böcek yiyen nebatlar arasına konmakta tereddüt edilmeyen *drosera*, *dionée* (sinek kapan), *pinguicula* bu nevi nebatlardandır. Diğer taraftan nebatlar dünyasında önemli bir yer tutan mantarlar hayvanlar gibi beslenirler. Bunların gıdaları, teşekkül etmiş organik maddeler olan mayalar, *saprophite*'ler yahut *parasite*'lerdir. O hâlde hayvanları nebatlardan kesin olarak ayırmak için besleniş farkını sabit bir tarif sayamayız. Yalnız bu fark bize dinamik tarifi başlangıcını, hayvan ve nebatların gelişmelerinde tuttukları muhtelif

yönleri işaret edebilir. Ezcümle tabiatın her tarafına harikulade bir bollukla yayılmış olan mantarların tekâmül edememiş olmaları dikkat edilecek bir olgudur. Bunlar yüksek nebatların embryonel şekillerini aşamamış bir dokuya sahiptirler.² Denebilir ki nebatlar dünyasının düşük (*avorton*)leridir. Bunların türlü nevileri nebatların alıştığı besleniş tarzlarından vazgeçmekle sanki nebati tekâmülün büyük yolunda çıkmazlara dayanarak tekâmülden durmuşlardır. *Drosera* ve *dionee* gibi böcek yiyen nebatlara gelince, bunlar kökleriyle öbür nebatlar gibi beslenirler, fakat yeşil kısımlarıyla de havadaki karbon ve asit karbonu toplarlar. Böcekleri kapıp emmek ve özünlemek melekesi bu nebatlara sonradan gelmiş, kıraç ve verimsiz topraklarda istisnai olarak vücut bulmuş bir hâl olacaktır. Karakterlerin bugünkü hâllerine değil de serpilme temayüllerine ve tekâmülün boylu boyunca devam ettirdiği esas temayüllere bakılırsa nebatları hayvanlardan ayıran karakter, bunların genel olarak hava, toprak ve sudan doğrudan doğruya aldıkları madenî unsurları organik, maddeye çevirmek gücüdür, denebilir. Yalnız bu farka daha derin başka bir fark daha bağlıdır.

Hayvanlar her yerde bulunan azot ve karbonu doğrudan doğruya vücutlarında toplayamadıklarından beslenmeleri için lüzumlu olan bu maddeleri vücutlarında biriktiren nebatlardan veya nebatlarla beslenen hayvanlardan almak zorunda ve neticede hareketli olmak zorunluğundadırlar. Bir damla suda dağınık bir hâlde bulunan organik maddeleri yakalamak için uzantılarını gelişigüzel çıkaran amipten tutunuz da avlarını tanımak için duyu organlarına, yakalamak için hareket organlarına ve hareketlerini duygularına uydurmak için de sinir sistemine sahip olan yüksek hayvanlara varıncaya kadar bütün hayvan hayatı, genel yönünde, mekânda hareket etmekle seçilir. Hayvanların en ilkel şekli, albümine benzer ince bir zar ile örtülü küçük bir protoplâzma kütlelerinde görü-

2 De Saporta et Marion, *L'évolution de Cryptogame*, 1881, s. 37.

lür. Hayvan, istediği şekle bu yapı sayesinde girer ve istediği gibi hareket eder. Nebat hücresi ise, tersine, kendisini hareketsizliğe mahkûm eden selülozlu bir zarla örtülüdür. Nebatlar dünyasında aşağıdan yukarıya çıkıldıkça daha sabitleşen aynı alışkanlıklar görülür; çünkü bunlar oturdukları yerde, etraflarındaki hava, toprak ve sudan kendilerine lâzım olan madenî unsurları doğrudan doğruya alabildikleri için kımıldamak zorunda değildirler. Vakaa hareket olayları nebatlarda da görülmüştür. Hattâ Darwin, sarmaşık nebatların hareketleri hakkında güzel bir eser de yazmıştır. Burada *drosera* ve *dionée* gibi böcek yiyen birtakım nebatların avlarını yakalamak için yaptıkları manevralar incelenmiştir. Küstümotu, akasya vesaire gibi nebatların yapraklariyle yaptıkları hareketleri biliyoruz. Fazla olarak, nebati protoplâzmanın kendi zarı içinde vâki olan hareketleri hayvan protoplâzmasıyla akraba olduğunu gösterir. Bunun tersine olarak birçok hayvan nevilerinde (genel olarak parazit olanlarda) nebatların beslenişine benzer besleniş olayları da kaydedilmiştir.³ Hareket ve hareketsizlik hayvanları nebatlardan ayıran karakterler gibi iddia edildiği takdirde aldanılacağı burada da görülüyor. Yalnız hayvanlardaki hareketsizlik çok kere bir uyuşukluğu (*torpeur*) andırır, sanki bir kısım hayvan nevileri daha ileri gidemeyerek oldukları yerde uyuşup kalmışlardır: Bunlar parazitlerin yakın akrabalarıdır, nebat hayatını hatırlatan hareketlere de sahiptirler. Diğer taraftan nebatların hareketlerinde hayvanlarda görülen hareketlerin ne sıklığı ne de çeşitliliği görülür. Hem de nebatların hareketleri bütün organizmayı değil, ancak bir kısım organizmayı ilgilendirir. Bundan başka müstesna hâllerde görüldüğü için geçici bir uyanıklık gibidir. Kısası, hayvanlarla nebatlar dünyasının her ikisinde de hareket ve hareketsizlik görülüyorsa da terazinin gözü birisinde harekete, diğerinde hareketsizliğe doğru sarkmıştır. Nebat ve hayvan tekâmüllerinde bu iki zıt temayül o

3 Sabitleşme ve parazitlik hakkında Houssay'ın şu eserine bakınız: *La forme et la vie*, Paris, 1900, s. 721-807.

derece aşikâr nâzımlardır ki bu vasıflarıyla tarif edilmeleri pekâlâ mümkündür. Yalnız hareketsizlik ve hareket de daha derin temayüllerin görünür alâmetlerinden başka bir şey değildir.

Hareket kabiliyeti ile şuur arasında apaçık bir münasebet vardır. Yüksek organizmaların şuurlarıyla beyin arasında da bir münasebet olduğu muhakkaktır. Nitekim sinir sistemi geliştikçe istekle yapılan hareketler hem çoğalıyor hem de isabetli oluyor; aynı zamanda şuur da daha aydınlaşıyor. Yalnız ne bu hareket kabiliyeti, ne bu seçme ne de binnetice bu şuur bir sinir sistemine zaruretle muhtaç değildir: Sinir sisteminin yaptığı şey, organik cevherin kütlesinde hâsıl olan ilkel, müphem ve yaygın faaliyeti, belli yönlerle iletmek ve en yüksek bir şiddet derecesine çıkarmaktır. Hayvanlar silsilesinde aşağı inildikçe beyin basitleştiği gibi dağınık bir hâle gelir ve nihayet az farklılaşmış bir organizmanın içinde kaybolur. Diğer bütün organlarla anatomik diğer bütün unsurlarda da aynı hâl görülür. Bunun için beyni olmayan bir hayvanın şuur da olmadığını söylemek, midesi olmayan bir hayvanın beslenmediğini söylemek kadar saçma olur. Hakikat şu ki sinir sistemi de organizmanın diğer sistemleri gibi bir iş bölümünden doğmuştur. Bu itibarla fonksiyon yaratmaz, mevcut fonksiyona refleks ve iradi faaliyet gibi çifte bir faaliyet vererek şiddet ve isabetlilikle en yüksek dereceye çıkartır. Hakiki bir refleks hareketi yapmak için omurilik yahut soğancık (*bulbe*) gibi kurulmuş mekanizmaları olan organların bulunması da lâzımdır. Muayyen birçok hareket imkânları arasında bir seçim yapmak için de beyin merkezleri, yani muhtelif şekilde ve aynı isabette mekanizmalara götürecek yollar ister. Henüz asabi unsurlar şeklinde bir yatağı olmayıp da bu unsurları bir sistem hâlinde toplamamış olan bir organizmada reflekslerle iradi fiilleri toplayan, fakat ne birincisindeki mekanik isabetliliği ne de ikincisindeki şuurlu tereddütleri haiz olmayan, şu kadar var ki her ikisinde de son derecede küçük bir payı bulunan sadece kararsız bir reaksiyon vardır. O hâlde en basit bir organizma,

serbestçe hareket ettiği nispette şuurludur denilebilir. Buradaki şuur, harekete nispetle acaba bir netice mi, yoksa bir sebep midir? Şuurun rolü hareketi idare etmek olduğuna göre bu mânada sebeptir. Fakat diğer bir mânada neticedir. Çünkü şuuru yaşıtan, hareki faaliyetlerdir; bu faaliyetlerin kalkmasıyla birlikte şuur da körleşir, daha doğrusu uyuklar. Henüz farklılaşmış bir yapı (*structure*) gösteren *rhizocéphales*'ler gibi kabuklularda hareketsizlik ve parazitlik bir zamanlar tereddi ile ve sinir sisteminin hemen hemen kaybolmasıyla baş başa gitmiştir: Bu gibi hâllerde organizmanın ilerlemesi ve şuurlu faaliyetlerin sinir merkezlerinde yerleşmiş olması dolayısıyla bu nevi hayvanlardaki şuurun, çok daha az farklılaşmış, sinir merkezlerine hiç sahip olmayan, fakat hareketli kalmış organizmalardaki şuura nispetle daha zayıf olacağı tahmin olunabilir.

Buna göre toprağa bağlı ve yiyeceklerini bulundukları yerlerden alan nebatlar şuurlu faaliyet yönünde nasıl geliştirebilirlerdi? Nebati hücrenin protoplâzmasını kaplayan selüloz zarı en basit organizmayı hareketsizleştirdiği gibi hayvanın duyarlılığı üzerine bir münebbih gibi tesir eden ve onu uyumaktan alıkoyan dış münebbihlerin büyük bir kısmını da hükümsüz bırakmıştır.⁴ Öyle ise nebatlar, genel olarak, şuursuzdurlar. Bununla beraber burada kökten ayırmalar yapmaktan sakınmak lâzımdır. Çünkü şuursuzluk, bütün nebat ve hayvan hücreleri üzerine mekanik bir surette yapııştırılabilecek bir yafta değildir. Vakaa soysuzlaşma sonucunda hareketsiz bir parazit hâline gelen hayvanlarda şuur uyuyorsa da hareketlerinin hürlüğüne yeniden kazanan nebatlarda tersine uyanıyor, hem de bu uyanış kazanılan hürlük nispetinde oluyor. Bununla beraber şuurluluk ve şuursuzluk hâlleri hayvan ve nebatların geliştikleri yönleri pekâlâ gösterir. Şuurun hayvanlardaki en iyi örneğini görmek için en yüksek nevilere kadar çıkmak ister; buna karşılık nebati şuuru gösterebilecek olguları görmek için

de nebatlar silsilesinde mümkün olduğu kadar aşağılara, meselâ *algue*'ların *zoospore*'lerine kadar inmek ve daha genel olarak, nebat ve hayvan şekli arasında sallanan tek hücreli organizmalara kadar gitmek lâzımdır. Bu bakımdan ve yalnız bu ölçüde olmak üzere hayvanları duygululuk ve uyanık şuurla, nebatları da duygusuzluk ve uyuyan şuurla tarif edeceğiz.

Kıyası, nebatlar madenî cevherlerle doğrudan doğruya organik cevherler yapar. Bu kabiliyettir ki onu genel olarak hareketten ve neticede duygudan mahrum etmiştir. Yiyeceklerini aramak zorunda olan hayvanlar ise tabîî olarak hareki faaliyette ve neticede gittikçe daha geniş ve daha aydın bir şuur yönünde tekemmül etmişlerdir.

Buna göre hayvan ve nebat hücrelerinin müşterek bir kökten gelmeleri ve ilk canlı organizmaların nebat ve hayvan şekilleri arasında sallanarak her ikisine aynı zamanda iştirak etmeleri hiç de şüpheli görünmüyor. Gördüğümüz nebat ve hayvan tekâmüllerinin karakteristik temayülleri, hâlâ bugün bile, nebat ve hayvanlarda müşterek bulunuyor. Bunun için nebatları hayvanlardan ayıran şey, bu temayüllerin mahiyeti değil, sadece nispetleridir. Alelade hâllerde bu temayüllerden biri diğerini bastırıyorsa müstesna hâllerde ezilen temayül yine kurtularak kaybettiği yeri tekrar alıyor. Nebat hücresinin hareket kabiliyet ve şuru da, durum elverişli olduğu veya gerektirdiği zamanlar uyanmayacak gibi değildir. Bundan başka hayvanların tekâmülü, nebat hayatından sakladıkları temayül yüzünden daima gecikmiş, duraklamış yahut gerilemiştir. Bunun için faaliyetleri ne kadar dolgun, ne kadar taşkın görünürse görünsün, hayvanların da uyuşukluk ve şursuzluktan kurtuldukları yoktur; faaliyetlerini de daima cehtle ve yorgunluk pahasına yaşatırlar. Hattâ tekâmül ettikleri uzun yol boyunca sayısız dermansızlıkların, çoğu parazitliğe ait alışkanlıklara bağlı tereddidlerin görülmesi hep nebat hayatına kaymaları yüzündendir. İşte bütün bu olgular nebatlarla hayvanların hep bir kökten geldiklerini ve birbirlerinin temayüllerini embryon

hâlinde taşıdıklarını farz ettirecek bir mahiyettedir.

Yalnız ilkel şeklinde bir arada bulunan bu iki temayül büyüdüğü bir arada barınamamış, birbirlerinden ayrılmışlardır. Hareketsiz ve duygusuz nebatlar dünyası bu ayrılmadan doğmuş, hareketli ve şuurlu hayvanlar âlemi de bu ayrılmadan vücuda gelmiştir. Bu ayrılmayı açıklamak için esrarlı bir kuvveti işe karıştırmışa hacet yoktur. Bunu anlamak için de canlı varlığın kendisine en uygun gelen tarafa doğru tabii olarak nasıl sarktığına, nebat ve hayvanların muhtaç oldukları karbon ve azotu almak için kendilerine en uygun buldukları iki çeşit yaşayışa dikkat etmek yeter. Nebatlar azot ve karbonu kendilerine bir makine gibi durmadan veren bir muhitten almaktadırlar. Hayvanlar ise bu maddeleri şuurlu ve kısa bir müddet içinde toplanan süreksiz faaliyetleri ile daha önce kendi organizmalarında toplamış bulunan canlılardan alırlar. Beslenişin bu tarzları çalışmayı, isterseniz tembelliği diyelim, iki muhtelif tarzda anlamaktır. Bundan başka, ne kadar ilkel farz edilirse edilsin, sinir unsurlarının nebatlarda keşfolunabileceğini hiç ummuyoruz, öyle sanıyoruz ki hayvandaki iradeye karşılık nebatlarda, karbonik asidin oksijenli karbonunun sentezini bozmak için güneşin ışığını kullandığını görürüz. Hayvanın duygululuğuna karşılık nebatta klorofilin ışığa karşı olan özel intıbalanma kabiliyeti vardır. O hâlde sinirsel bir sinir sistemi her şeyden önce duyularla iradeler arasında mutavassıtlığa yarar, nebatın hakiki “sinir sistem”i ise bize bir mekanizm gibi görünür, daha doğrusu nebatın klorofilinin ışıktan intıba alma kabiliyeti ile nişasta yapımı arasında mutavassıtlık yapmağa yarayan *nev’i şahsına münhasır (sui generis)* bir şimizm gibi gelir. Bu demektir ki nebatta sinir unsurları olmaması lâzımdır, “*hayvanlara sinirler ve sinir merkezleri kazandıran hayat hamlesi nebatlarda klorofilci bir fonksiyona müncer olmak zorunda kalmıştır.*”⁵

- 5 Nebatlar nasıl bazı hâllerde kendilerinde uyuklayan hareket melekesini yeniden buluyorlarsa hayvanlar da, müstesna hâllerde, nebati hayat şartlarına geçebiliyor ve kendilerinde klorofilci fonksiyona denk bir fonksiyon geliştirebiliyorlar. Maria

Organikleşmiş dünyaya bu ilk bakışımız nebatlarla hayvanları birleştiren ve ayıran cihazları daha açık tâbirlerle göstermemize yarayacaktır.

Bundan önceki bölümde bir takrip anlattığımız gibi farz edelim ki hayatın özünde fizik kuvvetlerin tâbi oldukları zorunluğa mümkün olduğu kadar çok muayyeniyetsizlik aşıl原因 bir ceht olsun. Bu ceht, enerji yaratmağa varamaz, varsa bile yarattığı enerjinin kemiyeti duygularımızla ölçü âletlerimizin, yani tecrübe ve ilmimizin duyabileceği bir kemiyet olmaz. O hâlde bu ceht sanki sadece hazır bulduğu önceden mevcut bir enerjiyi seve seve kullanmaktan başka bir şeye bakmıyormuş gibi olmaktadır. Hayatın bir enerji yaratmağı başarması için tek bir çare vardır: Maddeden o derece saklı (*potentielle*) bir kuvvet toplamaktır ki günün birinde tesirli olmak için muhtaç olduğu enerjiyi elde etmek isteyince bu kuvvetin tetiğine sadece bir dokunmak yetsin. Hayatın özünde de biriktirilmiş saklı enerjileri boşaltmak için bu tetiğe dokunmaktan başka bir iktidar yoktur. Yalnız bu boşaltma cehti her ne kadar daima aynı ve bilinen herhangi bir kemiyetten daha küçük olmakla beraber toplanmış ve patlamaya hazır saklı güçler ne kadar çok olursa o da o kadar kuvvetli ve tesirli olur. Kullanılabilecek enerjinin başlıca kaynağı güneş olduğuna göre hayatın karşısında bulunduğu mesele güneşin hiç durmadan yeryüzüne saçtığı kuvvetlerin harcanmasını kısmen ve muvakkat olarak talik etmek, bunlardan bir miktarını henüz kullanılmamış bir şekilde ve istendiği anda istendiği yerde ve istendiği yönde boşaltabilecek birtakım haznelerde toplamaktır. Hayvanın beslendiği cevherler de bu nevi haznelerdir. Kimyevi önemli enerjileri saklı olarak ihtiva

von Linden'in son zamanlarda yaptığı denemeler muhtelif *Lepidopteres* (ince bir tozla kaplanmış dörder kanadı bulunan kelekler ve sair böceklerin çeşidi)in kurt ve tırtıllarının, ışığın tesiri altında, havada bulunan asit karboniği topladıklarını göstermiştir. Bakınız: M. von Linden, *L'assimilation de l'acide carbonique par les crisalides de lépidoptères*, C. R. de la soc. de biologie, 1905, s. 692 ve aşağısı.

eden karmaşık moleküllerden teşekkül etmiş patlayıcı cevherler, biriktirdikleri kuvvetleri boşaltmak için ufak bir kıvılcım beklerler. Buna göre hayat, belki de önce hem patlayıcı maddeyi yapmayı hem de onu kullanacak olanı bir hamlede elde etmeyi istemiştir.

Bu takdirde güneşin saçtığı ışıkların enerjisini doğrudan doğruya toplayacak olan organizma bunu aynı zamanda mekânda serbest hareketlere sarf edecektir. Bunun içindir ki ilk canlı varlıkların bir taraftan güneşten alınan enerjiyi hiç durmadan toplamağa savaştıklarını, diğer taraftan yürüme hareketleriyle süreksiz ve patlar bir tarzda harcadıklarını zan ve tahmin etmek zorunda kalıyoruz. Nitekim hayatın bu ilk temayülünü klorofilli haşlamlılar, *euglena*'lar belki de bugün bile özümlemektedirler, yalnız bu özümleme eksik ve tekâmül edemez bir şekildedir. Burada mecazi olarak diyebilir miyiz ki hayvan ve nebatların türlü yönlerdeki gelişmeleri her birinin yarı programı unutmalarına karşılıktır? Yahut da, daha doğrusu, hayatın yeryüzünde karşılaştığı maddenin mahiyeti bu iki temayülün aynı organizmada birlikte olarak çok uzaklara gidebilmelerine engeldir. Muhakkak olan şu ki nebatlar, bilhassa patlayıcı maddeyi yapmak, hayvanlar da bunu kullanmak yönüne dönmüşlerdir. Yalnız patlayıcı maddenin yapılmasındaki amaç, daha baştan patlama idiye hayatın yönünü nebatlardan ziyade hayvanların gösterdiğini kabul etmek lâzımdır.

O hâlde nebatlarla hayvanlar arasındaki “ahenk” ve bunlarda görülen birbirlerini tamamlayıcı karakterler önce yalnız tek bir temayülde erimiş olan iki temayülü geliştirmelerinden gelecektir. Asli temayül büyüdükçe ilkel hâlde iken bir arada bulunabilen iki unsur artık bir arada barınamaz olur. Hayatın iki büyük yola, ayrı tekâmül yönlerine ayrılması bundan ileri geldiği gibi birtakım noktalarda çatışan, diğer noktalarda birbirlerini tamamlayan iki karakter silsilesi de bundan ileri gelmiştir; fakat ister çatışınlar ister birbirlerini tamamlasınlar aralarında daima bir akrabalık havası vardır. Hayvanlar uzun tekâmül yolunda birtakım arıza-

larla gittikçe daha serbest ve süreksiz enerjiler boşaltmağa doğru tekâmül ederken nebatlar, enerji toplama sistemini daha ziyade bulundukları yerlerde tekâmül ettiriyorlardı. Bu ikinci nokta üzerinde durmayacağız. Yalnız şunu söyleyelim: Nebatlar yeni bir bölünmeye uğramış ve bu onlara çok yaramıştır; o hâlde ki âdeta, nebatlarla hayvanlar arasındaki bölünme gibi olmuştur. Vakaa ilk nebat hücresi yalnız başına hem azotu hem karbonu toplamağa mecbur olmuşsa da mikroplar sadece azota yüklenince nebat hücresi o günden itibaren bu ikinci fonksiyondan hemen vazgeçebilecek gibi olmuştur; çünkü mikroplar henüz karışık olan bu fonksiyonlarında türlü şekillerde ihtisas kazanmışlardır. Havadan azotu toplayarak bunlardan vakit vakit amonyak bileşiklere ve bundan başka nitratlara kalbeden mikroplar nebatların hayvanlara yaptıkları hizmeti yapmış oldular. Mikroskopla görülebilecek olan bu nebatları da bir boy (*règne*) sayacak olursak mikrop, nebat ve hayvan olmak üzere sıralanan bu üç boy, denebilir ki hayatın ilk önce birbiri içinde yaşattığı şeylerin hepsinin bir analizini göstermektedir. Hayatın böylece üç boyu ayrılmasına bir “iş bölümü” diyebilir miyiz? Bizim anladığımıza göre bu kelimeler tekâmül hakkında doğru bir fikir vermez. Çünkü iş bölümü olan yerde *ortaklık* (*association*) ve gayretleri *bir noktada toplama* vardır. Hâlbuki bizim konuştuğumuz tekâmül, ortaklık yönünde aslâ olmamış, buradaki cehtler, aksine dağılmıştır. Bize kalırsa hayatta birbirlerini tamamlayan ahenk, tekâmül yollarında karşılıklı intibaklarla husule gelmiş bir şey değildir. Bunun için hayatın tam ahengini tekâmül yollarında değil, onun hareket noktasında aramak lâzımdır. Bize kalırsa bu ahenk bütün hayatların hep aynı kaynak olan ana hamleden çıkmış olmalarından gelir. Huzme şeklinde yayılan tekâmül süreci, başlangıçta birbiri içine girmiş olmasından da birbirini iyice tamamladığı anlaşılan hadleri birbirinden uzaklaştırır ve bu uzaklaştırma bu hadlerin zamandaş gelişimleri ilerledikçe artar.

Kaldı ki, tek bir hamle yahut tek bir temayülün bu suretle unsurlara ayrılması bunlardan her birinin aynı önemde ve hele aynı derecede tekâmül etme gücünde olmalarını gerektirmez. Biraz önce organik âlemde muhtelif üç tekâmül boyu olduğunu söylemiştik. Birinci boyda küçük bir organizma olan mikroplar bulunur. Bunlar ilkel bir hâlde kalmışlardır; ikinci ve üçüncü boyu teşkil eden nebatlarla hayvanlar pek yüksek tekâmüllere kadar yol almışlardır. Bir temayül parçalandığı zaman da buna benzer boylara ayrılır. Bir temayülün doğurduğu birbirlerinden uzaklaşan gelişmelerin bir kısmı bellisiz surette temadi eder, diğerleri tekâmüllerin sonuna daha geç veya daha çabuk varır. Bu sonuçlar doğrudan doğruya ilk temayülden değil, bu temayülün bölündüğü unsurların birinden gelir. Bunlar ilk temayülün hakiki unsuru olan ve kendi yolunda tekâmül etmekte devam eden bir temayülün yol üzerinde bıraktığı kusurlu gelişmelerdir, ilk temayülün hakiki unsurları olan temayüllere gelince öyle sanıyoruz ki bunların kendilerini tanıtan bir alâmetleri vardır.

Bu alâmet, ana temayülde bulunan unsurların her birinde bir iz gibi hâlâ görünür. Bir temayülün unsurları, mekânda birikmiş ve birbirlerini iten şeylere benzemekten ziyade, psikolojik hâllere benzer ki bu hâllerin her biri önce kendileri olmakla beraber diğer hâlleri ve böylece ait oldukları şahsiyeti kuvve hâlinde (*virtuellement*) taşırlar. Demiştik ki hayatın esaslı hiçbir belirtisi yoktur ki diğer bütün hayat belirtilerini ilkel bir şekilde kuvve hâlinde taşımasın. Buna karşılık bir tekâmül yolu üzerinde diğer tekâmül yollarında gelişmiş bir şeyin –denebilirse– hâtırasına rasladığımız zaman bundan aynı asli bir temayülün dağılmış unsurları ile karşılaştığımız neticesi çıkarılmak lâzım gelir. Nebatlarla hayvanlar işte bu mânada hayatın birbirlerinden uzaklaşmış iki büyük gelişimini gösterir. Nebatları hayvanlardan ayıran şey, hareketsizlik ve şuursuzluk ise hareket ve şuurun icabında uyanabilecek hâtıralar gibi nebatlarda da uyumakta oldukları söylenebilir. Kaldı ki normal bir surette

uyuklayan bu hâtıraların yanında unsur temayülün gelişmesini bozmayan uyanışlar ve harekette bulunmalar vardır. Bu durumu şu kanunla ifade edebiliriz: *Bir temayül gelişirken parçalandığı zaman bu suretle doğan temayüllerden her biri ana temayülden kendi ihtisaslaşmış faaliyetleriyle uzlaşabilecek şeylerin hepsini muhafaza etmek ister.* Geçen bölümde gördüğümüz gibi müstakil tekâmül yollarında görülen ve birbirlerinin aynı olan karmaşık mekanizmalar böylece açıklanabilecek bir hâle gelir. Nebatlarla hayvanlar arasındaki derin birtakım benzerliklerin belki de başka bir sebebi yoktur; üremenin erkek ve dişiye ayrılmak suretiyle vâki olması nebatlar için bir lükstür; fakat hayvanın bu çeşit üremeye varması lâzımdı; nebatlar da bu çeşit üremeye bu yüzden sürüklenmeğe mecbur olmuştur; çünkü nebat ve hayvanları tekâmüle sürükleyen aynı ana hamledir. Nebatların gittikçe daha karmaşılaşması da bu sebeptendir. Gittikçe daha karmaşılaşmağa doğru olan bu temayül, hayvan boyunda gittikçe daha geniş ve tesirli bir faaliyet yaratmağa çalışan temelli bir temayüldür. Yalnız şuursuzluk ve hareketsizliğe mahkûm olan nebatların aynı temayülü göstermeleri, tekâmülün başlangıcında aynı ana hamlenin hızını almalarındandır. Son tecrübeler de birden değişme (*mutation*) devresi geldiği zaman bu temayülün herhangi bir yönde değiştiğini gösteriyor. Hâlbuki öyle sanıyoruz ki hayvan çok daha belli yönlerde gelişmek zorunda kalmıştır. Hayatın kaynaktan beri olan bu ikiye bölünüşü üzerinde daha fazla duracak değiliz. Bizi daha ziyade ilgilendiren mesele hayvanların tekâmülüdür, şimdi ona gelelim.

HAYVAN HAYATININ ŞEMASI

Demiştik ki hayvanlığı teşkil eden şey, mümkün olduğu kadar çok biriktirilmiş saklı enerjileri “patlayıcı” fiillere çevirmek için enerjiler boşaltan bir mekanizmayı kullanmak melekesidir. Hayvanlar ilk zamanlarda patlama yönünü seçmek gücünde olmadıkları için enerjileri gelişigüzel boşaltırlardı: Uzantılarını aynı zamanda her tarafa uzatan amiplerde görüldüğü gibi. Fakat hayvanlar serisinde

yukarılara doğru çıkıldıkça vücudun belli birtakım yönlere doğru çevrildiği, enerjinin bu yönlerde boşaltıldığı görülür.

Nitekim farklılaşmağa başlamış ilk sinir sistemlerinde bu yönleri seçen tespih taneleri gibi sıralanmış bir organ görülür. Bu itibarla asabi unsur, henüz farklılaşmayan organikleşmiş dokunun kütlesinden yavaş yavaş meydana gelmiştir. Buna göre biriktirilmiş enerjiyi birdenbire boşaltmak melekesinin daha başlangıçta asabi unsurlarda ve bunların eklentilerinde toplandıkları tahmin olunabilir. Filhakika canlı her hücre muvazenede kalmak için enerji sarf eder. Uyuşmuş olan nebat hücresi önce bir vasıttan başka bir şey olmaması gereken bir şeyi amaç edinmiş gibi kendini daha başlangıçta tamamiyle enerji toplamağa vermiştir. Hayvanlarda ise her şey fiile sarf edilmiştir, yani enerji toplamak yer değiştirme hareketinde kullanılmak içindir. Vakaa her hayvan hücresi yaşamak için topladığı enerjinin mühim bir kısmını, hattâ çok kere tamamını sarf ederse de organizma bütün bu enerjiyi mümkün olduğu kadar yer değiştirme hareketlerine çekmek ister. O suretle ki duyu organlarına ve bunların eklentisi olan hareket aygıtlarına sahip olan bir sinir sisteminin bulunduğu yerde vücudun geri kalan bütün kısımlarının esas fonksiyonu sanki bu aygıtlara istenilen zamanda hareket edebilmek üzere birdenbire boşaltılacak bir kuvveti hazırlamaktır.

Gıdanın yüksek hayvanlarda oynadığı role bakılırsa son derecede karışık olduğu görülür. Gıdanın buradaki ilk işi dokuları tamir etmek, sonra da vücudun sıcaklığını dışarının hararet değişmelerinden müteessir olmayacak gibi bir kararda bulundurmaktır. İşte önce bu suretle korunup tutunan ve idare olan organizmanın arasına bir sinir sistemi girmiş, asabi unsurlar da bu sistemin üzerinde yaşamağa mecbur olmuşlardır. Eğer organizma, sinirlere ve faaliyette bulunan kaslara sarf edilecek bir enerji ele geçirmemiş olsaydı asabi unsurların vücut bulmalarına hiçbir sebep kalmazdı. Hattâ gıdanın esas ve son ödevinin bu olduğu bile tahmin oluna-

bilir. Yalnız bu demek değildir ki gıdanın en mühim kısmı bu iş için sarf olunur. Bir devlet, verginin toplanmasını sağlamak için büyük masraflar yapabilir; bu masraflar çıkarıldıktan sonra elde kalan para pek az bir şey olabilir; bununla beraber gerek verginin ve gerek toplanması için sarf edilen paraların sebebi elde kalan paradır. Hayvanın gıda maddelerinden istediği enerji için de aynı şey söylenebilir.

Organizmanın geri kalan kısımlar karşısında sinir ve kas unsurlarının tuttuğu yerin de böyle olduğunu birçok olgular gösterir gibidir. Gıdanın ilk hizmeti dokuların tamiridir demiştik, önce bunu görelim. Gıda maddeleri iki gruba ayrılır: albüminli gıdalar, karbonhidratlı gıdalar ve yağlar. Albüminli gıdalar bilhassa dokuları tamir etmek içindir, plâstiktir; ihtiva ettikleri karbon dolayısıyla gerektiğinde enerjetik de olabilirler. Fakat enerjetik fonksiyon daha çok ikinci gıdalara mahsustur; bunlar dokuyu tamir etmekten ziyade hücrelere doğrudan doğruya sıcaklık yahut harekete kalbolunacak kimyevi şekilde saklı bir patlayıcı enerji verirler. Kısası, birinci nevi gıdaların başlıca rolü makineyi tamir etmek, ikincilerin de makineye enerji hazırlamaktır. Birinci nevi gıdaların imtiyazlı olarak seçecekleri bir yer yoktur; çünkü makinanın her tarafı tamire muhtaçtır. Fakat ikinci nevi gıdalar böyle değildir. Karbonhidratlar vücutta eşit bir hâlde yayılmazlar; bu hâl, bize kalırsa, son derece mânalıdır.

Kan vasıtasıyla glikoz şeklinde sürüklenip gelen bu gıdalar, dokuları teşkil eden muhtelif hücrelere glikojen suretinde yerleşirler. Karaciğerin başlıca fonksiyonlarından biri, biliyoruz ki, hücreleriyle yapıp sakladığı glikojen yedekleri sayesinde kandaki glikojenin miktarını bir kararda tutmaktır. Glikozun kandaki dolaşımında ve glikojenin karaciğerdeki birikmesinde organizmanın sarf ettiği cehtin bütün hikmeti, sinir ve kas dokularına enerji yetiştirmek olduğunu görmemek elde değildir. Organizma bu iki hâlde muhtelif surette çalışmakla beraber bütün bu çalışmalar

hep bir sonuca varmaktadır. Birinci hâlde önce yerleşmiş olan glikojenle hücreye önemli bir yedek sağlayan kasların taşıdığı glikojenin miktarı diğer dokularda bulunan glikojene nispetle filhakika pek çoktur. Sinir dokusunda ise yedek glikojenin miktarı, aksine, pek azdır (asabi unsurların rolü kasta birikmiş saklı enerjii boşaltmaktan ibaret olduğu için aynı zamanda çok iş yapmağa hiçbir zaman muhtaç değildir). Yalnız dikkat edilsin, bu yedek sarf edildiği anda kan vasıtasıyla yeri doldurulmakta, o suretle ki sinirler saklı enerjii birdenbire yeniden kazanmaktadır. Buna göre kas ve sinir dokuları iki imtiyazlı doku oluyor, kas dokusunun imtiyazı mühim miktarda yedek enerjilerle kuşanmış olmak, sinir dokusunun imtiyazı da enerjiye muhtaç olduğu anda ve ihtiyacı nispetinde daima sahip bulunmaktır.

Burada glikojenin saklı enerjisini çeken bilhassa “sensori-motör” denilen sinir ve kas sistemidir; o hâlde ki organizmanın geri kalan kısmı sanki bu sisteme kuvvet hazırlamak içindir. Asabi ve hattâ “sensori-motör” sisteminin organik hayatta oynadığı nazik rol düşünüldüğü zaman bunların geri kalan organizma ile olan alışverişlerinde efendi olup olmadıkları cidden sorulabilir. Saklı enerjinin statik dokular arasındaki yayılış tarzı düşünülürse bu hipoteze sarılmamak elde değildir; hele enerjinin sarfı ve yerinin doldurulması şartları düşünülürse öyle sanıyoruz ki bu hipoteze tamamiyle iltihak edilecektir. Filhakika farz edelim ki “sensori-motör” sistem diğer sistemler gibi ve onların ayarında olsun. Organizmanın bütünü tarafından taşınan bu sistem iş görmek için kendisine saklı bir enerji fazlalığının tedarik edilmesini bekleyecektir. Başka bir deyimle söylersek bu demektir ki sinir ve kasların sarfları glikojenin istihsalini düzenleyecektir. Tersine olarak farz edelim ki “sensori-motor” sistem hakikaten hâkim olsun, bu takdirde faaliyetin müddet ve vüsati, hiç olmazsa bir dereceye kadar, ihtiva ettiği yerde glikojenden ve hattâ bütün organizmanın taşıdığı glikojenden müstakil olacaktır. Bu sisteme iş hazırlayacak

diğer dokular saklı enerjiyi ona getirmek için ellerinden geldiği kadar hazırlanmağa mecbur olacaklardır. Bilhassa Morat ve Dufo-urt'ların yaptıkları deneylerin gösterdiği gibi keyfiyet de bu tarzda vâki olmaktadır.⁶ Karaciğerin glikoz yapma fonksiyonu kendisini yöneten sinirlerin tembih edici tesirine bağlı ise bu sinirlerin faaliyetleri harekete getirdiği kasları sarsan sinirlerin tesirlerine bağlıdır, şu mânada ki harekete getirici kaslar hesapsız sarfları sonunda glikojeni kullanarak kandaki glikozu azalttıklarından yedek glikojenle bunun yerini doldurmakla mükellef olan karaciğer yeniden glikojen yapmak zorundadır. Mekanizma da gösterir ki her şey “sensori-motör” sisteminden başlıyor ve her şey onun üzerinde toplanıyor; bunun için mecazi olmayarak denilebilir ki organizmanın geri kalan kısmı bu sistemin kumandası altındadır.

Uzun süren açlıklarda organizmada olup bitenlere bakılırsa açlıktan ölmüş hayvanlarda beyne hiçbir şey olmadığı hâlde organların ağırlıklarından az çok bir şey kaybettikleri ve hücrelerin derin bozukluklara uğradıkları görülür.⁷ Demek ki organizma, sinir sistemini sonuna kadar korumakla kendisi sadece bir vasıta, sinir sistemi de bir amaç oluyor.

Kıyası, beyin-omurilik sinir sistemiyle bunun devamı olan duyuşsal ve hareketsel cihazlara kısaca “sensori-motör” sistem demek yerindeyse yüksek bir organizma esas itibariyle hazım, soluma, dolaşım, ifrazat vesaire aygıtları üzerinde yerleşmiş “sensori-motör” bir sistemden teşekkül etmiştir denebilir; o hâlde ki sinir sistemi dışındaki bütün aygıtların ödevi bu sistemi tamir etmek, temizlemek, korumak, ona değişmez bir çevre yaratmak, nihayet

6 *Archives de physiologie*, 1892.

7 De Manacéine, *Quelques observations expérimentales sur l'influence de l'insomnie absolue* (*Arch. ital. de biologie*, t. XXI, 1894, s. 322 ve aşağısı). Geçenlerde 35 günlük bir açlıktan sonra ölen bir adamın üzerinde de bunun gibi müşahedeler yapılmıştır. Bu konu için bakınız: *L'Année biologique*, 1898, s. 338'de Tarakevich ve Stchasny'nin Rusça bir etüdünün hulâsası.

bilhassa yer değiştirme hareketine çevrilecek saklı enerji vermektir.⁸ Gerçekten asabi fonksiyon geliştiği nispette onu yaşatacak fonksiyonlar da gelişmiştir. Asabi faaliyet, önce görölmüş olduğu gibi, protoplâzma kütlesinden belirmeğe başladıkça dayanılacak her nevi faaliyetleri etrafına toplamağa mecbur olmuştur. Bu faaliyetler ancak diğer faaliyetlerle gelişebileceklerinden tabiatıyla diğer faaliyetleri de çağırımış ve böylece sonu tâyin edilemez bir faaliyet gelişimi hâsıl olmuştur. Yüksek organizmaların işlemelerindeki karmaşıklık alabildiğine işte böyle gitmiştir. Bu organizmalardan birini incelersek burada her şeyin her şeye bir vasıta hizmetini görüyormuş gibi bir daire içinde döndüğümüzü görürüz, bu daire duyu organlariyle hareket aygıtları arasında gerilmiş asabi unsurlar sisteminden ibaret olan bir merkezdir.

Önce uzun boylu incelediğimiz bu konu üzerinde durmayacağız. Yalnız şunu hatırlayalım ki sinir sisteminin ilerlemesi, hareketlerin daha tam bir intibakı ve bunlar arasında son derecede seçebilme muhayyerliği yönünde olmak üzere hep bir zamanda vâki olmuştur. Bu iki temayül birbirlerine zıt görünebilir ve gerçekten de zıttır. Bununla beraber en ilkel şekilde vücut bulan bir sinir zinciri bile bu zıtlıkları barıştırmağı başarır. Bu zincir filhakika beden çevresinin iki noktası, yani duyuusal ve hareketssel noktaları arasında belli bir çizgi çizer, önce protoplâzma kütlesinde yaygın bir hâlde bulunan asabi faaliyete de böylece belli bir yatak açar. Diğer taraftan bu sinir zincirini sentezleyen

8 Daha Cuvier diyordu: “Sinir sistemi, esas itibariyle bütün hayvan demektir, diğer sistemler bu sisteme hizmet etmek içindir” (*Sur un nouveau rapprochement à établir entre les choses qui composent le règne animale, Archives du Museum d’histoire naturelle, Paris, 1812, s. 83-84*). Bu formülü, sinir sisteminin düşmesi ve gerilemesi gibi hâllerde ikinci plâna geçirten olgular hesaba alınarak bittabi tahditlerle kabul etmek lâzımdır. Ve bilhassa sinir sistemine bir taraftan duyuusal cihazı, diğer taraftan harekât cihazı katmak lâzımdır, sinir sistemi bunlar arasında mutavassıtlık hizmetini görür. Cf. Foster, *art, Physiology de l’Encyclopedia Britannica, Edinburgh, 1885, s. 17.*

unsurların süreksiz (*discontinuu*) olması da muhtemeldir; her ne hâl ise sürekli farz olunsa bile fonksiyon bakımından bir süreksizlik gösterirler, çünkü her biri âdeta bir dört yol ağzına varır ki sinir akımı (*influx nerveux*) burada kendi yolunu muhakkak seçebilir. Bir hücreli hayvanlardan en maharetli olan böcekler (*insectes*)e ve en zeki olan omurgalılara varıncaya kadar vücut bulan ilerleme hep sinir sisteminin bir ilerlemesi olmuş ve bu ilerlemelerin her basamağında sinir sisteminin kısımlarındaki karmaşık ilerlemenin gereklerine göre değişmiştir. Daha başta söylediğimiz gibi hayatın rolü maddeye azatlık (*indétermination*) yani hürlük sokmak olmuş, hayat tekâmül ettikçe de önceden keşfedilemez yani hür bir hâle gelmiştir. Fazla olarak sinir sisteminin eczasını teşkil eden hücreler birbirlerine öyle bağlanmışlardır ki her birinin sonunda birçok yollar açılmış bulunmasından ötürü bir azatlık hazinesi vücut bulmuştur. Organik âleme sadece bir göz atılırsa hayat hamlesinin asıl hedefinin bu mahiyette bir aygıt yaratmak olduğunu gösterir gibidir. Yalnız hayatın bu hamlesi de biraz aydınlatılmak ister.

HAYVANLIĞIN GELİŞMESİ

Unutmamalı ki organik âlem arasında tekâmül eden kuvvet, kendini daima aşmağa savaştan ve husule getirmeğe savaştığı esere denk olmayarak kalan mahdud bir kuvvettir. Kökten finalizmin yanılma ve çocukça düşünmeleri bunu bilmemekten doğmuştur. Bu doktrin canlı dünyayı bizim yapılarımıza benziyen yapma bir şey gibi düşünmüştür. Ona göre burada her parça makinenin en iyi işlemesine yarayacak gibi hazırlanmıştır. Her nev'in de kendine has bir oluş sebebi, bir fonksiyonu, bir enerjisi vardır. Ve bütün bu neviler hep birden büyük bir ahenk içindedir, arada bir görülen zahîrî falsolar esas ahengi belirtmekten başka bir şey değildir. Kısası, tabiat da âdeta insan dehası gibi çalışıyor, elde ettiği sonuç en az olabilir, fakat yapılan şey ile bunu yapmak için sarf edilen iş arasında hiç olmazsa tam bir başabaşlık vardır.

Hayatın tekâmülünde ise buna benzer hiçbir şey yoktur. Burada iş ile eser arasındaki nispetlilik pek bellidir. Organik âlemde baştanbaşa daima büyük tek bir ceht vardır; yalnız bu ceht çok kere uzun sürmez, bazan zıt kuvvetlerle kötürümleştirilir bazan da yaptığı şeyden yapılması gereken şeye dalmış bulunulur, almağa uğraştığı şekil ile haşır neşir olmak dolayısıyla kendi kendisiyle ipnotize edilmiş gibi duraklar. Dış ve iç mukavemetleri yenmiş görüldüğü en yüksek eserlerinde bile kendisine vermeğe mecbur olduğu maddiliğin gereğine uyar. Bu hâli kendi nefsimizde de deneyebiliriz. En serbest hareketlerimiz bile sürekli bir cehtle tazelenmezlerse boğucu birtakım alışkanlıklarla sarılır; bütün serbest hareketlerimizi bir makineleşme gözetler. En canlı fikirler kendilerini ifade eden formüllerde donar. Kelimeler fikirleri boğar, mânâyı öldürür. En ateşli heyecanlarımız fiile geçince menfaat hesaplarında yahut kendimizi beğenmişlikte o kadar tabîi olarak donar, biri diğerinin şeklini o kadar kolay alır ki ölünün canlılık çizgilerini bir zaman sakladığını bilmeseydik bunları da birbirlerine karıştıracak, kendi samimîliğimizden irkilecek, iyilik ve sevgiyi inkâr edecektik.

Bu falsoların derin sebebi önüne geçilemez bir ritim ayrılığından gelmektedir. Genel olarak hayat, hareketliliğin ta kendisidir; hayatın parça belirtileri ise bu hareketliliği istemeyerek kabul eder ve bunda daima geç kalır. Hayatın hareketliliği ise daima önden gider; onun parça belirtileri de yerlerinde saymak isterler. Tekâmül genel olarak mümkün olduğu kadar düz gitmek meylindedir, parça hâlindeki her tekâmül de dolambaçlı gider. Benzetmek yerindeyse denebilir ki canlı varlıklar rüzgârın kaldırdığı toz kasırgaları gibi hayatın büyük handesine asılmış bir hâlde kendi mihverleri üzerinde dönerler. Nispî olarak sabittirler, hattâ hareketsizliği o kadar iyi taklit ederler ki şekillerindeki durgunluğun bile bir hareketin izdüşümünden ibaret olduğunu unutarak, bunları *ilerlemeler (progrès)* olmaktan ziyade şeyler (*choses*)miş gibi telâkki ederiz. Bununla

beraber bunları taşıyan görünmez hamlenin bazan güzlerimizin önünde bir şimşek gibi çaktığı olur. Çoğu hayvanlarda pek belli, pek dokunaklı olan, hattâ nebatların kendi tohumlarına karşı düşkünlüğünde bile görülen bu âni tecelliyi bazan analık sevgisinin şekilleri altında da görürüz. Birtakımlarının dedikleri gibi hayatın büyük sırrı belki de analık sevgisinde görünüyordur. Nitekim her neslin kendinden sonra gelen nesil üzerine düşkünlüğünü gösteren analık sevgisi canlı varlığın bilhassa bir geçit yeri olduğunu ve asıl hayatın bu sevgiyi aktaran harekette bulunduğunu sezdirir gibidir.

Hayat ile onun görünüşleri olan şekiller arasındaki bu tezat genel olarak her yerde hep aynı karakteri gösterir. Denebilir ki hayat, mümkün olduğu kadar etkin olmak ister; fakat onun parça belirtileri olan neviler, ellerinden geldiği kadar az ceht sarf etmek isterler. Asıl mahiyeti neviden nev'e geçen bir akış olan hayata bu açıdan bakıldığı zaman gittikçe büyüyen bir ceht olarak görünür. Fakat bu akışın doğurduğu nevilere bakılırsa her birinin kendi keyiflerine baktıkları ve daima en az zahmet isteyen yola gittikleri görülür. Büründükleri şekillere kapanmış ve yarı uykuya dalarak hayatın gerisini hemen hemen unutmuş olan bu neviler bütün gayretlerini kendilerine en yakın çevreleri elden geldiği kadar kolaylıkla sömürmeğe ve kendilerini ona göre yoğurmağa bakarlar, işte hayatın yeni bir şekil yaratmağa doğru giden faaliyetiyle şekillenmiş faaliyeti birbirlerinden böylece farklı, çok kere birbirlerine zıt iki harekettir. Yalnız birinci hareket ikinci harekette devam ederse de, kendi yönünden şaşmadan bunu yapamaz. Herhangi bir engelin üzerinden atlamak isteyenler gözlerini engelden ayırıp kendilerine çevirmeğe mecbur oldukları gibi hayat da engeller karşısında böyle hareket eder.

Canlı şekiller, tarifleri gereğince, yaşayabilir şekillerdir. Organizmanın kendi çevresine uyması ne yolda açıklanırsa açıklansın nevi durdukça bu uyma zorunlu olarak kâfidir. Paleontoloji ve zoolojinin tavsif ettiği mütevali nevilere intibakın bu mânasiyle

hayat tarafından kazanılmış *başarılar*dır. Fakat neviler, geçtikleri yolda kendilerini eken hareketle, yani hayat hamlesiyle karşılaş-tıkları zaman iş değişir. Bu hareket çok kere yolundan çıkmış, açıkça durdurulmuş ve böylece birer geçit yeri olması gereken neviler birer varım yeri sanılmışlardır. Hayatın kazandığı başarı bu yüzden bakılınca daima bir istisna ve eksiklik, başarısızlık da bir kural gibi görünür. İleride de göreceğimiz gibi hayatın tutmuş olduğu dört büyük yönden iki tanesi çıkmaza dayanmış, diğer iki yöndeki cehtler genel olarak netice ile mütenasip olmamıştır.

Hayatın bu geçmiş tarihini yenibaştan tamamiyle kurmak için lâzım olan belgelere sahip değiliz. Bununla beraber, büyük çizgi-lerini meydana çıkarabiliriz. Demıştik ki hayvanlarla nebatlar daha pek erkenden hep bir kökten ayrılmışlardır. Nebatlar hareketsizlik-le uyuşmuşlar, hayvanlar da, tersine olarak, gittikçe uyanarak bir sinir sistemi kazanmaya doğru ilerlemişlerdir. Tekâmülün hayvanlar boyundaki cehtinin ilk zamanlar basit, fakat harekete kabiliyetli ve hele ilerdeki icaplara göre şekillenebilecek organizmalar yaratmağa varmış bulunmaları muhtemeldir. Belki de bu hayvanlar bugünkü solucanlara benziyorlardı, şu farkla ki yaşadıklarını gördüğümüz bugünkü solucanlardan son derecede daha plâstik ve ilerde her türlü şekil almağa elverişli olan o ilk hayvancıkların boşaltılmış ve donmuş birer suretleriydiler; yine muhtemeldir ki derisidikenliler, haşlamlılar, eklembacaklılar ve omurgalıların müşterek kökleri bu ilk hayvanlardı. Hayvan hayatının hamlesini az kalsın durduracak bir engelin bunları kolladığı şüphesizdir. Çünkü ilk zamanların hayvan takımına bakıldığı zaman hareketlerini zorlaştıracak ve çok kere kötürümleştirecek bir kabuk içinde hapsedilmiş olmak gibi bir özellik gösterdiklerini görme-mek elde değildir. O zamanın yumuşakçaları bugünlere nispetle çok daha kabukluydular. Eklembacaklılar da baştanbaşa bağalarla örtülü kabuklulardı. En eski balıklar da son derecede sert kabukluydular.⁹ Bu

9 Bu muhtelif noktalar için Gaudry'nin şu eserine bakınız: *Essai de paléontologie philosophique*, Paris, 1896, s. 14-16 ve 78-79.

genel olgunun açıklanması öyle sanıyoruz ki yumuşak organizmaların mümkün olduğu kadar kendilerini korumak ve yutulmaktan kurtulmak temayülünde aramak lâzımdır. Bunun için her nevi, kendisini vücuda getiren faaliyette, kendi hayatına en elverişli olan şekillere doğru gitmiştir. İlk organizmalar arasında bazıları nasıl inorganik şeylerle beslenmekten vazgeçerek hayvanlığa doğru boylandılarsa hayvan nevilerinin birçokları da başka hayvanların zararına yaşamak yolunu tutmuşlardır. Hayvan denilen hareket eden organizma, bu kabiliyetinden faydalanarak kendilerini koruyamayan hayvanlarla nebatlara musallat olabilir. Nevilerin hareket etme kabiliyetleri arttıkça da birbirlerine karşı yırtıcı ve tehlikeli olmaları artar. Hayvan dünyasının hareket etme kabiliyetinde gittikçe daha yükseklerle ilerilemesini birdenbire durduran sebep de bu olacaktır. Çünkü derisidikenlilerin sert ve kireçli derileri, yumuşakçaların kavkaaları, kabukluların bağaları, eski balıkların sert zırhları belki de düşman nevilere karşı birer korunma silâhı idiler. Şu kadar var ki hayvanın kendisine siper ettiği bu zırh aynı zamanda hareketlerini zorlaştırmış, bazan hareket edemeyecek bir hâle getirmiştir. Nebatlar bir selüloz zarına bürünmekle nasıl şuurdan vazgeçtilerse, bir kaleye kapanmış ve zırh kuşanmış gibi olan hayvanlar da kendilerini yarı uykuya mahkûm ettiler. Derisidikenliler, yumuşakçalar bugün bile aynı uyuşukluk içindedirler. Eklemliler ve omurgalılar da şüphesiz aynı tehlikeyi geçirmişlerdir. Fakat bu tehlikeyi atlattılar, hayatın en yüksek şekillerindeki bugünkü gelişim de bu mutlu kurtuluşun eseridir.

Hayatın harekete doğru olan hamlesinin üstün gelmesini de filhakika bu iki yönde görüyoruz. Meselâ balıkların bir zamanki sert zırhları bugün yumuşak pullar hâlini almıştır, böcekler de bir vakit ki atalarını koruyan zırhlardan çok daha önce kurtulmuş görünüyorlar. Koruyucu zırhlar böylece yetmez bir hâle geldikten sonradır ki bu hayvanlar düşmanlardan kaçabilecek ve onlarla istedikleri yerde ve istedikleri zaman karşılaşabilecek bir çeviklik kazanmışlardır. İnsanların kullandıkları silâhların tekâmülünde de

aynı yolda bir ilerleme görülür. İlk silâh, sığınacak bir yer aramak olmuş, buna üstün olan ikinci silâh, kaçmak ve bilhassa saldırabilecek gibi silahlanmakta görülmüştür; bu devrede saldırmak, korunmanın en yaman bir vasıtasıydı. Eski Yunanlıların zırhlara bürünmüş yayaları yerine Roma lejyonierleri, şövalye yerine de hareketlerinde tamamiyle serbest olan piyadeler geçmiştir. Toptan alınan hayatta da gerek insan cemiyetlerinin ve gerek fertlerin tekâmülünde en büyük başarılar genel olarak en büyük tehlikeleri göze alanları olmuştur.

Filhakika hayvanın çıkarı da daha çevik olmasındaydı. Genel olarak intibak için söylediğimiz gibi nevilerin şekil değiştirmeleri de bunların çıkarlarıyla açıklanmak daima mümkündür; çeşitliliğin doğrudan doğruya olan sebebi de böylece bilinmiş sayılabilir. Yalnız bu sebep çok kere üstünkörü bir sebep olmaktan başka bir şey değildir. Çünkü neveleri değiştiren derin sebep, hayatı dünyaya salarak nebat ve hayvan boylarına ayıran, hayvanlığa şekil kıvraklığı veren ve hayvan boyunda başgösteren uyumsuzluk tehlikesine karşı uyanmayı sağlayarak ileri götüren hep hayat hamlesidir.

Omurgalılarla eklembacaklıların ayrı ayrı tekâmül ettikleri iki yol üzerinde gelişmek (parazitliğe bağlı gerilemeler yahut diğer bütün gerileme sebepleri hesaba katılmayarak) her şeyden önce “sensori-motör” bir sinir sisteminin ilerlemesine bağlı olmuştur. Bu tekâmül yollarında ilk zamanlar birçok araştırma hareketleri arasından geçilmek ve aşırı derecede iri vücutlara ve ham kuvvetlere düşülmekle beraber aranan şey hep hareket kabiliyeti, hareket çeşitliliği ve çeviklik olmuştur. Yalnız bu araştırmalar birbirlerinden uzaklaşan yönlerde olmuştur. Eklembacaklılarla omurgalıların sinir sistemlerine bakılırsa bu farklar görülür. Eklembacaklıların vücutları az çok uzun bir sıra halkalardan teşekkül etmiş; harekî faaliyet de ihtisasları ayrı olan bu halkalara muhtelif nispette dağılmıştır. Omurgalılarda ise faaliyet sadece iki çift organda toplanmış ve bu organların yaptığı işler de şekillerine çok daha az bağlı

olmuştur.¹⁰ Hareket serbestisi ancak elleri her işi görebilen insanda tamamlanmıştır.

İşte hiç olmazsa görünen budur. Bu görünenin arkasında keşfolunan şey hayatın içinde ve ilk zamanlar onunla kaynaşmış bir hâlde bulunan ve büyüdükçe birbirlerinden ayrılmak zorunda kalan iki iktidardır.

Bu iktidarlara tarif etmek için eklembacaklılarla omurgalılarda en yüksek noktayı gösteren nevileri göz önüne getirmek lâzımdır. Yalnız bu noktayı nasıl tâyin etmeli? Eğer burada geometrik mahiyette tam bir bilgi ararsak yanlış bir yoldan gitmiş oluruz. Kaldı ki aynı tekâmül yolu üzerinde bulunan iki neviden hangisinin daha ilerlemiş olduğunu bildirecek tek ve basit bir alâmet de yoktur. Daha ileri nevileri tanıtacak karakterler de tek bir tane olmadığı için bunların birbirleriyle karşılaştırılmaları ve parça hâllerden hangilerinin temelli, hangilerinin geçici olduğu ve böylece ne dereceye kadar hesaba katılmaları gerektiği bilinmek lâzım gelir.

Meselâ üstünlük için en genel ölçünün başarı olduğuna kimse bir şey demez. Hattâ bu iki kelimenin mânaları da bir dereceye kadar aynıdır. Canlı varlıktan bahsolunduğu zaman başarı kelimelerinden her türlü çevrede ve bin bir zorluk içerisinde yeryüzünün en geniş bir kısmını kaplayacak gibi yayılabilmek kabiliyeti anlaşılmak lâzım gelir. Yeryüzünü baştanbaşa kaplamağa gücü yeten bir nevi, hakikaten hâkim ve neticede yüksek bir nevidir. Omurgalıların tekâmülünde en yüksek noktaya erişen insan nevidir. Yalnız eklemli, böcekler ve hususiyle bazı zarkanadlılar da tekâmülde en yüksek noktaya varmışlardır. Hattâ yeryüzünün efendisi insansa yeraltının efendisi karıncalardır derler.

Bir de var ki geç beliren bir nevi grubu soysuzlaşmış bir grup da olabilir, yalnız bunun için araya özel bir soysuzlaşma sebebinin girmesi lâzımdır. Bu grup hangi gruptan çıktıysa ondan hükmen

10 Bu konu için bakınız: Shaler, *The Individual*, New-York, 1900, s. 118-125.

(*en droit*) yüksek olacaktır; çünkü tekâmülün daha ileri bir basamağına karşılıktır. Buna göre omurgalıların içinde de en son belirmiş olması muhtemel olanı insandır.¹¹ Böceklerin serisinde karınca ve arıdan sonra belirenler yalnız kelebek nev'i (*lepidoptère*)nden olan hayvanlardır, yani çiçekli nebatların paraziti olduğu için soysuzlaşmış olduğu şüphesiz olan bir nevidir.

Görülüyor ki tekâmülün muhtelif yolları hep aynı sonuca varmıştır. Omurgalıların insanda, eriştikleri en yüksek tekâmüle eklembacaklı (*arthropode*)larla böcekler ve bilhassa karınca ve zar-kanadlılarda erişmiş bulunuyorlar, içgüdünün en çok böceklerde geliştiğine ve bunların arasında en şaşılacak bir içgüdü kabiliyeti gösterenlerin arılarla karıncalar olduğuna bakılırsa hayvan boyunun bütün tekâmülü, nebati hayata doğru vâki olan gerilemeler bir tarafa bırakılırsa, biri içgüdü (*instinct*)ye, diğeri zekâ (*intelligence*)ya gitmek üzere muhtelif iki yolda vâki olmuştur denebilir.

Hâsılı, nebat ve hayvanlarda birleşik olan hayat hamlesinde ilk zamanlar hep birlikte bulunan unsurlar; nebati uyuşukluk (*torpeur*), içgüdü ve zekâ olarak gösterilebilir ki umulmadık şekillerde beliren gelişmelerinde sırf büyümeleri yüzünden birbirlerinden ayrılmışlardır. *Aristo'dan beri devam edegelen esaslı bir yanlışma tabiat feylesoflarının çoğunu şaşırtmıştır. Bunlara göre nebat, içgüdü ve akıl hayatları aynı bir temayülün mütevali üç derecesidir; hâlbuki bu üç hayat, büyüdükçe ayrılan tek bir tekâmülün üç muhtelif yönünden başka bir şey değildir. Aralarındaki fark, ne şiddet ne de genel olarak bir derece farkı olmayıp mahiyet farkıdır.*

11 Bu nokta M. Rene Quinton tarafından itiraza uğramıştır; bu zata göre et yiyen ve geviş getiren memeli hayvanlarla bazı kuşlar insandan sonra zuhur etmişlerdir. (R. Quinton, *L'eau de mer milieu organique*, Paris, 1904, s. 435.) Bizim çıkardığımız genel sonuçlar M. Quinton'un sonuçlarından çok farklı olmakla beraber onlarla barışamaz gibi değildir; çünkü tekâmül eğer bizim tasavvur ettiğimiz gibi oldu ise omurgalıların en elverişli faaliyet şartlarında yani hayatın ilk önceki şartlarında bile kendilerini idame etmek için cehd ettiklerinde şüphe yoktur.

ZEKÂ VE İÇGÜDÜ

Bu noktayı derinleştirmek lâzımdır. Nebat hayatı ile hayvan hayatının birbirlerini nasıl tamamladıklarını ve birbirlerine nasıl zıt olduklarını yukarıda görmüştük. Şimdi zekâ ve içgüdünün de birbirlerine zıt olduklarını ve aynı zamanda birbirlerini tamamladıklarını göstermenin sırası gelmiştir. Yalnız şimdiye kadar zekâda içgüdüye üstün ve ona sonradan katılmış bir faaliyet görmenin neden düşünüldüğünü, hakikatte ise bunların aynı mahiyette olmadıklarını ve birbirlerinden sonra gelmediklerinden başka aralarında derece farkı da olmadığını söyleyelim.

Bunlar ilk zamanlarda içiçe olduklarına göre müşterek kaynaklarından bir şey saklarlar. Bunun için de ne sâf bir zekâyı ne de sâf bir içgüdüye raslanamaz. Şuur ve hareketin nebatlarda da uyana-bileceğini ve hayvanın daima nebat hayatına kaymak tehlikesinde bulunduğunu göstermiştik. Nebat ve hayvan temayülleri de ilk zamanlarda birbirleriyle pek kaynaşmış bir hâlde bulunduklarından birbirlerinden tam olarak ayrılmaları hiçbir zaman vâki olmamıştır. Bunun için de birinin diğesinde bulunması hâlâ devam etmekte, her yerde birbirleriyle karışmış bir hâlde görülmektedirler. Birinin diğesinden farkı yalnız aralarındaki nispettedir. Zekâ ile içgüdü için de aynı şey söylenebilir. İçgüdünün izlerini taşımayan bir zekâ olmadığı gibi etrafında bir zekâ çevresi bulunmayan bir içgüdü de yoktur. Birçoklarını yanıltmaya sebep olan şey içgüdünün etrafındaki bu zekâ çevresidir. İçgüdünün az çok zekâyı sahip olmasından zekâ ve içgüdünün aynı mahiyette şeyler oldukları ve aralarında yalnız karmaşıklık yahut tekemmül farkı bulunduğu ve bilhassa zekâyı içgüdü ve içgüdüye zekâ demek kabil olduğu sonucuna varılmıştır. Hakikatte ise bunların birlikte bulunmaları birbirlerini tamamladıkları içindir ve bu tamamlamaları da birbirlerinden başka oldukları içindir.

Bu nokta üzerinde fazlaca durursak şaşmayınız, çünkü bizce esaslı bir noktadır.

Daha şimdiden haber vereyim ki burada yapılacak ayrımlar fazlaca kesin olacaktır; çünkü içgüdüde sırf içgüdüsel olanı, zekâda da sırf zekâsal olanı tarif etmek istiyoruz. Hakikatte ise somut her içgüdü zekâ ile, somut her zekâ da içgüdü ile karışıktır. Bundan başka ne zekâ ne de içgüdü kesin bir tarife gelecek gibi değildir; çünkü bunlar olmuş bitmiş şeyler değil, daima olmak üzere bulunan temayüllerdir. Nihayet unutmamalı ki bu bölümde hayatın boyladığı yolda ekip bıraktığı zekâ ve içgüdüyü hayatın bugünkü son varım noktasında ele alıyoruz. Bize kalırsa bir organizma vasıtasıyla belirmiş olan hayat, ham maddeden bir şey koparmak cehtidir. Zekâ ve içgüdüde göze çarpan da bu cehtin çeşitleridir. Bunun için ruhun bu iki faaliyet şeklinde her şeyden önce hayatın cansız madde üzerine yapmak istediği tesirlerin iki muhtelif metodunu görürsek şaşmamalıdır. Zekâ ile içgüdüyü bu tarzda bir parça dar olarak mülâhaza etmemizin sebebi bunları birbirinden ayıracak objektif bir vasıtayı elde etmek içindir. Yoksa bu mülâhaza genel olarak zekâdan ve yine genel olarak içgüdüden ancak orta bir durumu bildirir, bu durumun üst ve altında her ikisi de iki tarafa daima sallanacaklardır. Bunun için aşağıki satırlarda zekâ ve içgüdü'nün fazlaca tebarüz ettirilmiş şematik sınırlarını göreceksiniz. Yine göreceksiniz ki bunların karşılıklı tedahülleri ve kesin sınırsızlıkları ihmal edilmiştir. Esasen bu derece karanlık bir konuda aydınlığa doğru çok büyük bir adım da atılamaz. Şu kadar var ki şematik ve fazla kesin bir ayırma yapıldıktan sonra daha kaypak şekilleri göstermek, şemanın fazla geometrik kısımlarını düzeltmek, nihayet bu şemanın katılığı yerine hayatın yumuşaklığını koymak her vakit mümkündür.

İnsanın yeryüzündeki görünüşünü hangi tarihe kadar çıkarıyoruz? Biliyoruz ki bu tarih insanların ilk silâhları ve ilk âletleri yapmağa başladıkları devirlerdir. Bucher de Parthes'in Moulin-Quignon ocağındaki keşfi etrafında yükselen meşhur kavga unutulmamıştır. Bütün kavga, bulunan taşların hakiki baltalar mı

yoksa nasılsa kırılmış çakıl parçaları mı olduğu meselesi etrafında toplanmıştı. Eğer bu taşlar hakiki baltalar idiyse bir zekânın, bil-hassa insan zekâsının karşısındayız demekti ve bunda hiç şüphe edilemezdi. Bir de hayvanların zekâsı hakkında yazılan hikâyeye kitaplarına bakalım. Burada taklitle yahut imajların otomatik bir surette toplanmalarıyla açıklanabilecek işler yanında zekâdan geldiklerini söylemekte hiç tereddüd etmeyeceğimiz işler görürüz. Bunların başında kaba bir âlet yapmak veya insanların yaptığı âletleri kullanmak gibi *âlet yapıcı* bir düşünüş gösterenler gelir. Tasnifte insana en yakın olarak gösterilen maymunlarla filler, ica-bında yapma bir âlet kullanmasını bilen hayvanlar arasında sayılır. Çok uzak olmamak üzere bunlardan sonra gelenler yapma şeyleri tanıyanlardır. Meselâ tilkiler bir tuzağın tuzak olduğunu çok iyi fark ederler. Fark etme yahut tanıma olan yerde şüphesiz ki zekâ vardır; çünkü geçmiş bir denemeden sonra yapılan bir denemeye dikkat etmekten ibaret olan fark etme yahut tanıma başlamış bir icat, bir buluş demektir. Başlayan bir buluş yapma bir âlette mad-deleştiği zaman tam bir icat olur. Hayvanların zekâsı bir ülküye uzanır gibi, bir icada bu tarzda sarkmıştır. Vakaa yapma şeyleri alış-kanlık hâlinde olarak yapıp kullanmağa henüz varmış değillerdir. Fakat tabiatın verdiği içgüdüleri değiştirmekle buna hazırlandıkları söylenebilir. İnsan zekâsına gelince, onun asıl gidişinin mekanik icatlar olduğuna iyice dikkat edilmemiştir. Hattâ bugün bile sos-yal hayatımız yapma âletler vücuda getirmek, onları kullanmak etrafında toplanmakta, ilerleme yolunda gözüken ihtiralar aynı zamanda ilerlemenin yönünü tâyin etmektedirler. Bunu kolayca fark etmeyişimizin sebebi insanlıktaki değişmelerin kullanılan âletlerle baş başa gitmemesi, bunlardan daima geri kalmasıdır. Çünkü ferdî ve hattâ sosyal alışkanlıklarımız, kendilerini doğuran şartlar kalmadıktan sonra bile epeyce bir müddet yaşıyor, o hâlde ki bir ihtiranın derin tesirlerini, ancak yeniliğini kaybederek âdeta eskimiş bir hâle geldikten sonra fark ediyoruz. Buharlı makine

icat edileli yüzyıl geçtiği hâlde üzerimizde yaptığı derin sarsıntıyı duymağa henüz başlamış bulunuyoruz. Makinenin sanayide yaptığı devrim insanlar arasındaki münasebetleri âdeta altüst etmiş, yeni fikirler doğurmuş, yeni duygulara yol açmıştır. Binlerce yıl sonra insanların yaptığı şeylerin ancak büyük çizgileri görünebilecek bir hâlde geldiği zaman şimdi pek çok önem verdiğimiz harp ve ihtilâller unutulmasalar bile herhâlde pek önemsiz kalacak; fakat buhar makinesi ile onun etrafında toplanan ihtirallerden belki de bizim tunç ve yontma taş devirlerinden bahsetmemiz gibi bahsedilecek, geçirmekte olduğumuz uzun bir devir bunlarla tarif edilecektir.¹² Her türlü kurumdan silkinmek kabil olsa da insan nev'i, tarihte ve tarih öncesindeki zekâsının devamlı karakteriyle gösterdiği vasıflara göre tarif edilse *düşünen insan* (*Homo sapiens*) değil, belki *yapan insan* (*Homo faber*) diye adlanacaktır. Hâsılı, mesele kısaltılacak olursa *asıl yürüyüşü itibariyle alınan zekâ, yapma şeyler vücuda getirmek ve bilhassa âletler vasıtasıyla âletler yapmak ve bunları alabildiğine değiştirmek melekesidir, denebilir.*

Şimdi acaba zeki bir hayvan da âlet yahut makinelere sahip midir? Sahiptir, yalnız hayvanların sahip oldukları âletler vücutlarının bir kısmını teşkil eder ve bu âletler, onu kullanmasını bilen bir içgüdü tarafından idare edilirler. Buna göre bütün içgüdülerin, doğuştan (*innée*) bir mekanizmayı kullanan tabii birer meleke olmaları gerekir. Bu tarzda bir tarif Romanes'in "tâli içgüdüler" dediği içgüdülere tatbik edilemeyceği gibi, "aslı" dediği içgüdülerden birçoğuna da şâmil olamaz. Fakat içgüdünün bu tarifi, zekâ hakkında vereceğimiz geçici tarif gibi, tarif edilen şeyin birçok şekillerinin doğurdıkları ideal sınırı, hiç olmazsa, tâyin eder. İçgüdülerden çoğunun organikleşme faaliyetinin bir devamı yahut sonucu oldukları da çok kere gösterilmiştir. Bunun için içgüdünün faaliyeti

12 M. Paul Lacombe, büyük icatların insanlığın tekâmülüne yaptığı ana tesiri meydana çıkarmıştır. P. Lacombe, *De l'histoire considéré comme science*, Paris 1894. Bakınız bilhassa 168-247 sayfalarına.

nerede başlar, tabiatın faaliyeti nerede biter, bunu söylemek kabil değildir. Bir tırtılın önce *nymphe* sonra da tam bir böcek olması için tırtıl tarafından kurtçuk olmağa doğru hareketler ve âdeta teşebbüsler yapılmak lâzım geldiğine göre hayvanın içgüdüğü ile canlı maddelerin organikleştirici çalışması arasında kesin bir hudut çizmeğe imkân yoktur. Bunun için içgüdü, kullanacağı âletleri organlaştıırır yahut organlaşma, organı kullanmak zorunda olan içgüdüde devam eder, denilebilir. Böceklerin en şaşılacak içgüdüleri kendi yapılarını hareketlerde geliştirmekten başka bir şey yapmamaktadır; sosyal hayatın fertler arasında iş bölümü yaptığı ve böylece muhtelif içgüdüler yüklettiği yerlerde bunlara karşılık hayvanlarda birtakım yapı farkları görülmektedir. Nitekim karınca, arı ve eşek arıları ile yalancı sinirkanadlılar (*pseudonévroptères*) denilen küçük kelebeklerin aldıkları birçok şekilleri biliyoruz. Zekâ ve içgüdü'nün tam bir zafer kazandıkları hudutlara kadar gidildiği zaman aralarında esaslı bir fark olduğu görülür ve denebilir ki: *Kemalini bulmuş bir içgüdü, organlaşmış âletler kullanmak ve hatta yapmak melekesidir. Kemalini bulmuş bir zekâ da cansız âletler yapmak ve kullanmak melekesidir.*

Bu iki faaliyet tarzının iyilik ve kusurları pek meydandadır. İçgüdü, ihtiyaca göre hazırlanmış bir âleti eli altında hazır bulur. Hem de, tabiatın bütün eserlerinde görüldüğü gibi, teferruatta ki son derece karmaşıklığına karşılık işlemesi son derecede basit olan bu âlet ödevini istenilen anda kolayca ve çok kere şaşılacak bir mükemmellikle yapar. Fakat buna karşılık yapısı hemen hiç değişmez; çünkü yapının değişmesi nev'i de değiştirir. Bu itibarla içgüdü, zorunlu olarak ihtisaslaşmış, yani belli bir şey için kullanılan belli bir âlet olmuştur. Zekânın yaptığı âlet ise, aksine, ancak ceht ile kazanılan ve daima zahmetle kullanılan kusurlu bir âlettir. Cansız bir maddeden yapıldığı için de her kılığa girebilir, aynı zamanda canlı varlığı yeni çıkan zorluklardan kurtararak ona sonsuz bir güç verebilir. Bununla beraber doğrudan doğruya

olan ihtiyaçları dindirmekte içgüdünün tabii âletinden daha aşâğdır, fakat bu derece tez olmayan ihtiyaçlar için daha elverişlidir. Hem de kendini yapanların üzerine karşılıklı bir tesirde bulunur, onları yeni bir fonksiyon yapmağa çağırarak ve tabii organizmayı yapma bir organla temadi ettirmek sonucunda, denebilirse, daha zengin bir organlaşma sağlar. Dindirdiği her ihtiyaçtan da yeni bir ihtiyaç yaratır ve böylece içgüdü gibi belli bir faaliyet çemberi içinde otomatik bir surette işleyeceğine bu faaliyete sonsuz bir meydan açar, gittikçe uzaklara ve hürlüğe götürür. Yalnız zekânın içgüdüye olan bu üstünlüğü neden sonra imal işini en yüksek derecesine çıkardığı, imal edecek makineler yaptığı zaman belirir. Fakat zekânın yaptığı âletlerle tabiatın yaptığı âletler ilk zamanlarda o kadar denktirler ki tabiatı bunlardan hangisinin canlı varlığa sağlayacağını kestirmek güçtür.

Zekâ ile içgüdünün birbirleri içinde olarak başladıkları, ilk ruhi faaliyetlerin her ikisiyle birlikte yapıldığı ve geçmişte çok gerilere gidilirse zekâyı daha yakın içgüdüler bulunacağı tahmin olunabilir ve bu ilkel zekâ ve içgüdüler henüz hâkim olamadıkları maddenin kölesidirler denebilir. Eğer hayatın kuvveti sınırsız bir kuvvet olsaydı içgüdü ve zekâyı aynı organizmalarda belki de alabildiğine geliştireceklerdi. Fakat her şey bu kuvvetin sınırlı olduğunu ve belirlemekle birlikte pek çabuk yıprandığını gösterir gibidir. Aynı zamanda muhtelif yönlerde uzaklara gitmesi de bunun için zor olmuş ve neticede yönlerden birini seçmesi lâzım gelmiş. Bunun için de ham madde üzerinde yapılan iki tesir tarzından birini seçmiştir. Hayat, bu tesiri kullanacağı organlaşmış bir âlet yaratmakla *doğrudan doğruya* sağlayabilir yahut da lâzım olana tabii olarak sahip olacağı yerde, bunu cansız maddeyi kullanarak dolayısıyla kendi yapabilir. Zekâ ve içgüdünün geliştikçe birbirlerinden uzaklaştıkları hâlde tamamiyle ayrılmamaları işte bu sebeptendir. Hakikaten de böceğin en mükemmel bir dereceye çıkmış olan içgüdülerinde bile bazı zekâ parıltıları görülür.

Nitekim yuvaların yerini, yapılma zamanını tâyinde ve kullanılabacak malzemede görüldükten başka olağanüstü hâllerde, meselâ açık havada yuva yapmak zorunda kalan arılar karşılaştıkları yeni şartlara uymak için zekâyâ delâlet eden yeni yuva yapma tarzları bulurlar.¹³ Fakat bir yandan da zekânın içgüdüye olan ihtiyacı içgüdünün zekâyâ olan ihtiyacından çoktur, çünkü ham maddeye bir şekil vermek, hayvanda yüksek bir organikleştirme derecesi bulunmasını gerektirir ki hayvan bu dereceye ancak içgüdünün kanatları üzerinde yükselir. Keza, tabiat, eklemlielerde, içgüdüye doğru açıkça tekâmül ederken omurgalıların hemen hepsinde zekâyâ doğru açılmış görünüyor. Bu hayvanlardaki ruhi faaliyetin temelini teşkil eden şey vakaa henüz içgüdü ise de zekâ da içgüdünün yerine geçmeğe can atıyordur; yalnız hayvan henüz âlet yapabilecek gibi olmamakla beraber içgüdüye mümkün olan değişimleri yaptırmak suretiyle ondan vazgeçmeğe yeltenir gibidir. Zekânın tamamıyla kendini bulması ancak insanda görülmüştür. Çünkü insanın düşmanlara, soğuk ve açlıklara karşı korunması için kullandığı tabiî vasıtalar ona yetmemiştir. Bu yetmezlik, içgüdünün zekâdan kesin olarak ayrılmasının sebebini gösteren tarih öncesi bir belge kıymetindedir. Öyle görünüyor ki tabiat, bu iki ruhi faaliyet tarzı arasında bocalamak zorunda kalmıştır; bu tarzlardan biri doğrudan doğruya başarıyla sağlanmış, fakat tesir itibariyle sınırlı kalmıştır; diğeri ise talihe bağlı, fakat bağımsızlığa eriştiği takdirde fetihlerini istediği kadar genişletebilecek gibi olmuştur. Burada en büyük başarı, en büyük tehlikenin bulunduğu tarafta kazanılmıştır. O hâlde *içgüdü ile zekâ, bir tek ve aynı meselenin aynı derecede zarifi iki muhtelif çözümünü temsil etmektedir.*

İçgüdü ile zekânın içyapıları arasındaki derin farklar işte buradan geliyor. Burada sadece incelememizi ilgilendiren farklar üzerinde duracağız. Nihayet diyebiliriz ki zekâ ile içgüdünün

13 Bouvier, *La nidification des abeilles a' l'air libre* (C. R. de l'Acad. des sciences, 7 mai 1906).

bilgileri birbirlerinden kökten ayrı iki nevi bilgidir. Yalnız bunları göstermezden önce genel olarak şuur konusu hakkında birkaç söz söylemek lâzımdır.

İçgüdünün ne dereceye kadar şuurlu olduğu sorulmuştur. Bize kalırsa içgüdüdeki şuurun birçok farkları ve dereceleri vardır; içgüdünün bazı hâllerinde az çok şuur varsa da bazı hâllerinde yoktur. İleride göstereceğimiz gibi, nebatlarda da içgüdü vardır; yalnız bu içgüdülerde şuurun bulunduğu şüphelidir. Hattâ hareketlerinin bir kısmında hayvanlarda bile şuursuz olmayan karmaşık bir içgüdü bulunamaz. Yalnız burada hakikaten hiç olan bir şuur ile zail olmuş bir şuura sahip olmak gibi pek az dikkat edilen iki nevi şuursuzluk arasındaki farka işaret etmek lâzımdır. Bu şuursuzlukların ikisi de vakaa sıfırla birdir. Fakat birinci sıfır bir hiçliği ifade eder, ikinci sıfır birbirlerini telâfi ve tadil eden eşit ve birbirine zıt iki miktarı gösterir. Düşen bir taşın şuursuzluğu hakikaten hiç olan bir şuurdur; fakat içgüdünün en çok şuursuzlaştığı hâllerdeki şuursuzluğu da acaba böyle midir? Alışkanlık hâline gelmiş bir işi makine gibi yaptığımız zamanlarla uykuda gezerlerin rüyalarını otomatik bir surette yaşadıkları zamanlar şuursuzluk mutlak olabilir; fakat buradaki şuursuzluk, zihinden geçen şeylerle fiillerimiz arasında hiçbir uygunsuzluk olmadığı müddetçe devam eder. *Şuur burada fiil tarafından tıkanmıştır.* Çünkü fiil durdurulduğu veya bir engele çarptığı anda derhâl meydana çıkabilir. Demek, şuur mevcuttu, yalnız tasavvuru boğan fiil ile tarafsız bir hâle getirilmişti ki şuurunu yaratan şey bu engel değildir. Çünkü engel pozitif hiçbir şey yaratmamış, yalnız şuurun uyana-bilmesine imkân verecek bir yol açmıştır. Burada fiilin tasavvura uygun olmamasına şuur diyoruz.

Bu nokta derinleştirilirse görülüyor ki şuur, mümkün olan fiiller alanındadır yahut da canlı varlığın gerçekten yaptığı fiili çevreleyen kuvve hâlindeki faal bir ışıktır. Bunun için şuur, tereddüt etme yahut seçme demektir. Hakiki hiçbir fiil olmaksızın aynı

imkânda fiillerin bulunduğu yerlerde (hiçbir sonuca varmayan tartışmalarda olduğu gibi) şuurun yoğunluk peyda etmesine karşılık sadece bir türlü fiilde bulunmak imkânı olan yerlerde (uykuda gezerlerin yahut otomatik bir surette çalışanların fiillerinde olduğu gibi), aksine, hiçleştiği görülür. Bununla beraber bu son hâlde bir engel çıkarsa derhâl uyanır. O hâlde şuuru bu bakımdan tarif etmek icap ederse: *Canlı bir varlığın şuuru, kuvve hâlinde olan bir faaliyet ile hakiki bir faaliyet arasındaki aritmetik bir tefazuldur. Denebilir ki bu tefazul, tasavvur ile fiil arasındaki uygunsuzluk yahut açıklığı gösterir.*

Bu tarifi yaptıktan sonra zekânın daha ziyade şuura, içgüdünün de şuursuzluğa dönmüş olduğuna büyük bir ihtimal ile hükmlunabilir. Çünkü kullanılacak âletin tabiat tarafından organikleştirildiği ve bu âletin hem tatbiki hem de bundan elde edilmesi istenen sonucun tâyini yine tabiat tarafından hazırlandığı bir yerde seçmeye pek az pay bırakılmıştır. Şuur da burada uyanmaya fırsat bulacak gibi olmaz. Çünkü tasavvurlarla hareketler birbirlerine uygun olur, şuurun uyanarak araya girmesine hacet kalmaz. Uyandığı yerde bile içgüdüyü aydınlatmaktan ziyade uğradığı engelleri aydınlatır. Şuur burada içgüdünün verdiği açıktan, fiil ile fikir arasındaki uygunsuzluktan doğduğu için bir arızadan başka bir şey olmayacaktır. *Zekâda* ise bu açık, aksine, normal bir hâldir. Engellerle çalışmak onun mayasını teşkil eder. Asıl fonksiyonu da yapma âletler vücuda getirmek olduğu için bunlara yarıyacak yer ve zamanı, şekil ve maddeleri bin zorlukla seçmek mecburiyetindedir. Dahası var: Zekâ, kendisini tamamiyle tatmin edemez, çünkü her yeni tatmin yeni ihtiyaçlar yaratır. Kısası, içgüdü ile zekânın her ikisinde gerçi bilgi vardır; fakat içgüdünün bilgileri zekânın bilgileri gibi *düşünülmüş* ve şuurlu olmaktan ziyade *oynanmış* (*jouée*), vücutla kazanılmış şuursuz bilgilerdir. Yalnız bu fark, bir mahiyet farkından ziyade bir derece farkıdır. Unutmamalı ki bu tarzda sadece şuura bağlanıldıkça zekâ ile içgüdü arasında psikolojik bakımdan mevcut olan asıl fark görülmüş olmaz.

Bunlar arasındaki asıl farkı bulmak için bu iki iç faaliyetini az çok aydınlatan şuur üzerinde durmazdan önce bunların birbirlerinden derin bir surette farklı olan tatbik alanlarına doğru gitmek lâzımdır.

Atsinekleri yumurtalarını atın bacak yahut omuzlarına bıraktıkları zaman bunların at midesinde yetişmeleri lâzım geldiğini biliyorlarmış gibi hareket ederler; hakikaten de bacaklarla omuzbaşları atın yalandığı yerlerdir. Atsineğinin buralarda bıraktığı yumurtalar yalanan atın dili vasıtasıyla hazım borularına kadar gider. Bunun gibi eşekarıları da üzerlerine atıldıkları avın sinir merkezlerini iyice biliyorlarmış gibi iğnelerini tam bu merkezlere batırırlar; avlarını böylece öldürmeden kötürümleştirdikleri zaman âdeta hem bir böcek âlimi hem de usta bir operatör gibi hareket ederler: Sert kanatlı böceklerden sitaris'in dillere destan olan hikâyesini bilmeyen yoktur. Bu hayvan yumurtalarını "anthrophore" denilen bir nevi arının yeraltında açtığı yolların ağzına bırakır. Yumurtalar uzun müddet burada kaldıktan sonra erkek anthrophore'un yuvadan çıkmasını bekler, çıkarken hemen üzerine yapışarak "uçma çağı" gelinceye kadar burada kalır; sonra da erkek arıdan dişi arıya geçmek fırsatını kollar, bunun için de dişi arının yumurtlamasını beklerler. Dişi arı yumurtlar yumurtlamaz balın içinde boğulmamak için bu yumurtaların üstüne çıkarlar, birkaç gün de bunlarla beslendikten sonra içini yedikleri yumurtaların kabukları üstüne çıkararak ilk istihalelerini burada yaparlar. Artık bala batmayacak, üzerinde yüzebilecek bir hâle gelmişlerdir, şimdi de balla beslenerek önce nimf (*nymphé*), daha sonra tam bir böcek olurlar. Bütün bu maceralarda anthrophore ve onun yumurtaları *sanki* önceden biliyorlarmış gibi hareket etmişlerdir. Burada eğer bir bilgi varsa içrek (*implicite*) bir bilgi olacaktır, öyle bir bilgi ki şuur hâlinde derinleşeceğine tam ve isabetli hareketler hâlinde belirmiştir. Böcek bu hareketleriyle mekân ve zamanın muayyen noktalarında husule gelen muayyen veya mevcut şeylerin tasav-

vurlarını hiç öğrenmeden biliyormuş gibi tahakkuk ettirmektedir.

Şimdi zekâyı da aynı bakımdan inceleyecek olursak bazı şeyleri onun da öğrenmeden bildiğini göreceğiz. Yalnız bu bilgiler başka bir mahiyettir. Burada feylesofların doğuştan fikirler hakkındaki eski kavgalarını tazeleyecek değiliz. Yalnız herkesin üzerinde uzlaştıkları bir noktayı kaydedeceğiz: biliyoruz ki hayvanların hiç anlamadıkları şeyleri çocuklar, daha öğrenmeden, doğrudan doğruya anlıyorlar. Zekâyı da ancak bu mânada olmak üzere içgüdü gibi irsî bir fonksiyon, binaenaleyh doğuştan bir bilgidir denebilir: Şu kadar var ki bu bilgi, muayyen bir şeyin bilgisi olduğundan ona zekâ değil, içgüdü demek lâzımdır. Zekâ ise, muayyen şeylerden hiçbirinin doğuştan bir bilgisine sahip değildir. Tabîî olarak hiçbir şeyi bilmeyen zekânın doğuştan hiçbir fikri de olmayacağı aşîkârdır, öyle ise hiçbir şey bilmeyen çocukların bildikleri acaba ne olabilir? —Biliyoruz ki bilinecek şeylerin yanında bir de *münasebetler* vardır. Yeni doğan bir çocuk, *zekâ olmak haysiyetiyle*, ne muayyen bir şeyi ne de muayyen bir şeyin hassasını bilir; fakat yanında bir isme sıfat verildiği zaman bunun ne demek istediğini hemen anlar. Demek ki çocuk yüklem (*attribut*) in konu (*sujet*) ile münasebetini tabîî olarak kavrayabiliyor. Fiilin ifade ettiği genel münasebetler hakkında da aynı şey söylenebilir. Bu münasebetler de zekâ tarafından tabîî olarak kavranır; hattâ hiç fiilleri olmayan ilkel dillerde görüldüğü gibi fiilin ifade ettiği münasebet zekâ tarafından zımnen anlaşılmaktadır. Demek ki zekâ her cümlede bir konu, bir yüklem ve bir fiille ifade edilmiş yahut zımni olan benzerin benzere, kapalının açığa, sebebin neticeye vesaire gibi münasebetleri tabîî olarak kullanıyordur. Zekâmız bu münasebetlerden her birinin *doğuştan* bilgisine acaba ayrı ayrı da sahip midir ve bu münasebetler birbirlerine irca edilemez ayrı münasebetler midir yoksa daha büyük münasebetlere irca olunabilir mi meselesinin çözümünü aramak bize değil, mantıkçılara düşer. Düşüncenin analizi ne suretle yapılsa yapılsın zekânın tabîî olarak

kullandığı ve bunun için doğuştan olarak bildiği bir yahut birçok genel kadrolar daima bulunacaktır. İçgüdü ile zekâdaki doğuştan bilgilere bakılacak olursa, *bunların içgüdüde eşya (choses) ya, zekâda münasebetlere taallük ettikleri görülür.*

Feylesoflar, bilgimizde bir suret (*forme*) bir de madde (*matière*) görür ve bunları birbirlerinden ayırırlar. Madde, sâf bir hâlde alınan idrak melekesinin verdiği bilgidir. Suret de sâf idrak malzemeleri arasında sistemli bir bilgi yapmak için kurulmuş münasebetlerdir. Maddesiz suret bir bilgi konusu olabilir mi? Elbette olur, yalnız şu şartla ki sahip olunan bir şeyden ziyade kazanılmış bir alışkanlığa, bir hâl (*état*)den ziyade bir yöne benzer. İsterseniz buna dikkatin tabîi bir kıvrımı diyelim. Meselâ kendisine hesaptan bir kesir yaptırılacağını bilen bir öğrenci pay (suret) ve payda (mahreç)nin ne olacağını daha öğrenmeden hemen bölü çizgisini çeker; demek ki iki had arasındaki genel münasebet, bu hâllerden hiçbirini bilinmediği hâlde dahi, çocuğun zihninde mevcuttur. Bu takdirde madde olmadan da sureti biliyor demektir. Deneyden önce olan ve deneylerimizi sistemleştiren zekânın kadro veya kategorileri için de aynı şey söylenebilir. O hâlde genel olarak kabul edilen bu kelimeleri biz de kabul ederek zekâyı içgüdüden daha açıkça ayıralım: “Zekâ, haiz olduğu doğuştan bilgi itibariyle bir suretin bilgisidir, içgüdü de bir maddenin bilgisini tazammun eder.”

Bu ikinci bakımdan, yani fiil değil de bilgi bakımından bakıldığında zaman bütün olarak alınan hayatta mündemiç olan kuvvet bize yine mahdud bir prensip gibi görünür, bu prensipte, birbirlerinden başka ve birbirlerinden uzaklaşmış olan bu iki bilgi tarzı başlangıçta birbirlerine karşılıklı olarak girmiş ve birbirleriyle kaynaşmış olarak bulunur. İçgüdü tarzındaki bilgi, muayyen şeyleri maddiliklerine varıncaya kadar doğrudan doğruya olan bilmektir. Bu bilgi daima “işte bu budur” der. Zekâ ise muayyen hiçbir şey bilmez; yalnız bir şeyi diğer bir şeye, bir parçayı başka bir parçaya yahut bir tarafı başka bir tarafa nispet etmek, nihayet öncüller bilindiği zaman

sonuçlar çıkarmak ve bilinen şeyden bilinmeyen şeye gitmek tarzında bir bilgisi olan tabîî bir melekedir. Bunun için de içgüdü gibi “işte bu budur” diyemez; sadece şartlar böyle olursa şartlanan şöyle olur, der. Kısacası içgüdüünün bilgisi feylesofların *kategorik* önermeler dedikleri kesin fikirler mahiyetindedir. Zekânın bilgisi ise daima *farazidir*. Bu iki melekedен içgüdü, ilk bakışta, zekâyâ üstün görünür. Fakat içgüdüünün bilgisi dar olmayıp da sınırsız şeylere yayılsaydı zekâyâ cidden üstün olurdu. Hâlbuki içgüdüünün bilgisi hakikatte ancak bir türlü şeye, hattâ bu şeyin mahdut bir kısmına taallük eder. Bununla beraber bildiği şeyi dıştan değil, içten ve tam olarak bilir. Yalnız bu bilgisi, yaptığı fiilde mündemiçtir. Zekâ ise, tabîî hâlinde, tersine, sırf dış ve boş bir bilgiye sahiptir; yalnız bu bilgi, içine vakit vakit sayısız şeyler girebilecek bir kadro getirir, bu itibarla içgüdüden gelen bilgide olmayan bir meziyete sahiptir. Canlı şekiller arasında tekâmül eden hayat kuvvetinin mahdut bir kuvvet olduğunu söylemiştik. Bu yüzdendir ki tabîî yahut doğuştan bilgi alanında da biri bilginin *kaplam* (*extension*)ını, diğeri *içlem* (*compréhension*)ini taşıyan iki mahdut bilgi nev’i arasında bir seçme olmuştur. İçgüdüünün bilgisi özlü ve doludur; fakat buna karşılık muayyen bir şeye münhasırdır; zekânın bilgisi ise konusunu hiç sınırlandırmaz, bunun böyle olması da hiçbir şeyi ihtiva etmemesinden, maddesiz bir suret olmasındandır. İlk zamanlar birbirleri içinde bulunan bu iki temayül, büyümek için ayrılmak zorunda kalmış ve her biri ikbal aramak üzere kendi başlarını alarak içgüdü ve zekâyâ varmışlardır.

Fiil bakımından değil de bilgi bakımından göz önüne alındığı zaman bilginin birbirlerinden uzaklaşmış iki tarzı işte bunlardır. Yalnız bilgi ve fiil burada bir tek ve aynı melekeden iki yüzünden başka bir şey olmadıklarından ikinci tarif birinci tarifi yeni bir şekli demektir.

Eğer içgüdü bilhassa organlaşmış tabîî bir âlet kullanmak melekesi ise hem doğuştan bilgiyi (bittabi kuvve hâlinde yahut şuursuz

olarak), hem bu âleti hem de bunun tatbik edildiği şeyi tazammun etmesi lâzımdır. Böyle olunca içgüdü, bir şey (*chose*)in doğuştan bilgisi demektir. Zekâ ise organlaşmamış âletler, yani yapma âletler vücuda getirmek melekesidir. Tabiatın zekâyâ kullanacağı âleti de vermemesinin sebebi canlı varlığın yerine göre âletler yapmasına imkân bırakmak içindir. O hâlde zekânın asıl fonksiyonu herhangi bir hâl ve durum karşısında işin içinden çıkmanın çaresini bulmak, işe en iyi yarayan vasıtaları aramak ve esas itibariyle, bilinen bir durumla bu durumdan faydalanmak vasıtaları arasındaki münasebetlere taallûk etmektir. Buna göre zekâda doğuştan olan şey, münasebetler kurmak temayülüdür, bu temayül de pek genel bir takım münasebetlerin tabiî bir bilgisini tazammun eder. Diğer cüzi münasebetler hep bu genel münasebetler bilgisinin kumaşından yapılır. Faaliyetin yapma âletler vücuda getirmeğe baktığı yerlerde bilgi de zorunlu olarak münasebetlere taallûk eder. Yalnız zekânın tamamıyla *formel* olan bu bilgisi içgüdüünün *maddi* bilgisinden son derecede daha elverişlidir. Boş olduğu için de istenildiği zaman sayısız ve hattâ bir işe yaramayan şeylerle doldurulabilir; o hâlde ki pratik bir amaç için belirmiş olduğu hâlde faydası sadece pratik olan bir şeye münhasır kalmaz. Denebilir ki zekâ sahibi bir varlık, kendinde kendisini aşan bir vasıtayı taşır.

Bununla beraber kendini istediğinden ve tasarladığından daha az aşar. Çünkü zekânın sırf formel olan karakteri onu, spekülasyona en çok yarayan konulara konması için muhtaç olduğu çeviklikten mahrum eder. İçgüdü ise, aksine, istediği konuya konar, fakat konduğu konular mahduttur. Zekâ kadar açılmadığı için de spekülasyon yapamaz; ancak hâlde ilgilendiği konuya ilişir, içgüdü ile zekâ arasında göstereceğimiz fark işte bunlardır. Bu farklar şöyle bir düsturla ifade olunabilir: *Sadece zekânın arayabileceği şeyler vardır; fakat zekâ bunları tek başına aslâ bulamayacak, ancak içgüdü bulacaktır; fakat o da bunları hiç aramayacaktır.*

ZEKÂNIN TABÎ FONKSİYONU

Zekânın asıl mekanizmasını gösterdikten sonra ikinci derecede olan bazı teferruatına geçelim. Zekâ fonksiyonunun münasebetler kurmak olduğunu söyledik. Şimdi bu münasebetlerin mahiyetini daha açıkça gösterelim. Zekâda sadece spekülâsyon yapmak melekesi görülürse bu nokta üzerinde müphemlik yahut indîlikten kurtulmak güç olur. Bu takdirde *müdrîke* (*entendement*)nin genel kadrolarını âdeta mutlak, hiçbir şeye irca edilemez ve açıklanamaz kadrolar gibi telâkki etmek sonucuna varılır. O hâlde ki *müdrîke* (*entendement*) ve onun sureti, herkesin kendi çehresi ile beraber dünyaya gelmesi gibi, gökten inmiş bir şey gibi olur. Bu suret vakaa tarif edilirse de daha fazlası yapılamaz. Bir şeyi sadece tarif etmekle onun neden başka türlü olmayıp bu türlü olduğu açıklanmış olmaz. Daha ilerisine gitmeyenler de zekâ, esas itibariyle, birleştirme (*unification*)dir derler, zekânın bütün ameliyelerinin müşterek konusu, olayların çeşitliliğine bir nevi birlik (*unité*) vermektir gibi birtakım sözler söylenir. Fakat buradaki “birleştirme” tâbiri kaypaktır, “münasebet” ve hattâ “düşünce” tâbirleri kadar da aydınlık değildir. Bunlardan fazla bir şey de söylemez. Kaldı ki zekâda birleştirmekten ziyade ayırmak fonksiyonu olduğu da düşünülebilir. Nihayet zekânın bu tarzda hareket etmesi eğer birleştirmek için ise ve eğer birleştirmeyi sadece buna muhtaç olduğu için arıyorsa bilginiz de başka türlü de olması mümkün olan zekânın ihtiyaçlarına göre olacak, yani bu ihtiyaçlara göre teşekkül edecektir, öyle ise başka türlü teşekkül etmiş bir zekâ için bilgi de başka türlü olacaktır. Bu takdirde zekâ, hiçbir şeye bağlı olmayacak, fakat her şey ona bağlı kalacaktır. Vakaa zekâ böylece çok yükseklere çıkartılıyor; fakat buna karşılık bize verdiği bilgi pek aşağı düşürülüyor; yani zekâ mutlak bir şey olduğu zaman bilgisi, tersine olarak, *relatif* bir mahiyette oluyor. Biz ise, aksine, insan zekâsının fiil ve hareket zorunluklarına bağlı ve bunlara göre olduğu fikrindeyiz. Bana fiil ve hareketi veriniz, size zekânın

suretini söyleyeyim. Bize kalırsa zekânın hiçbir şeye irca edilemez ve açıklanamaz bir sureti yoktur. Zekâ bağımsız olmadığı için artık bilgi de ona bağlıdır diyemeyiz. Hattâ, bir mânada denebilir ki, bilgi realitenin tamamlayıcısı olmak için zekânın bir mahsulü olmaktan çıkmıştır.

Bu fikirlere karşı feylesoflar cevap verecek ve diyecekler ki fiil (*action*), *düzenli (ordonnée)* bir dünyada yapılır, bu düzen de esasen düşüncedir. Bunun için zekânın, zekâyı gerektiren fiil ile açıklanması, dâvayı delil yapmak gibi çürük bir ispat olur. Bizim bu bölümdeki bakımaımız kesin bakımaımız olsaydı bu feylesoflar haklı olurlardı. Bu takdirde biz de Spencer gibi bir yanılısamaya kapılmış olurduk; biliyoruz ki Spencer zekâyı maddenin genel karakterlerinin bizde kalan izlerine irca ettiği zaman, maddede bulunan düzen zekânın kendisi değilmiş gibi, bu melekeyi yetesiye açıklamış olduğunu sanmıştı. Zekânın ve aynı zamanda maddenin sahici tekevvününü göstermeyi felsefenin hangi noktaya kadar ve hangi metotla deneyebileceği meselesini bundan sonraki bölüme bırakıyorum. Burada uğraştığımız mesele psikolojik mahiyettedir. Anlamak istediğimiz şey de, zekâmızın madde âleminde bilhassa intibak etmiş olduğu kısmın tâyinidir. Buna cevap vermek için hiçbir felsefe sistemini tutmağa ihtiyaç yoktur. Halk duygusunun (*sens commun*) bakımı kâfidir.

Öyle ise fiil (*action*)den hareket ederek zekânın önce yapma şeyler vücuda getirmeyi gözetlediğini prensip olarak alalım. Yapma şeyler vücuda getirmek münhasıran ham madde üzerinde çalışmakla olur. Şu mânadaki organikleşmiş maddeler kullanılsa bile bunları vücuda getiren hayat ile uğraşılmaz, ona da cansız şeyler gibi muamele edilir. Ham maddeden bile yalnız katı kısımlar alınır, geri kalanlar seyyalîyetleri dolayısıyla elden kaçır. Bunun için zekâ bir şey yapmağa yeltense bile realitedeki seyyal şeyleri ve canlı varlıklardaki asıl canlıyı elden geçirir. *Zekâmızın tabîî şekliyle başlıca konusu, organik olmayan katı şeylerdir.*

Zihnın melekeleri gözden geçirilirse görülür ki zekâ, ham ve bilhassa katı maddeler üzerinde çalışmazsa rahat edemez, kendini evindeymiş gibi duyamaz. Ham maddenin en genel hassaları yer tutmak, birbirleri dışında ayrı şeyler gibi görünmektir. Şüphe yok ki her şeyin istenildiği kadar parçalara ayrılabilceğini, her parçanın istenildiği kadar yeniden parçalanabileceğini ve böylece alabildiğine gidilebileceğini düşünmek bizim için faydalıdır. Bizi ilgilendiren şeyleri yahut bunların unsurlarını şimdiki işlerimiz için *geçici olarak kesin saymak* ve bunları *birlik (unité)* gibi telâkki etmek bize her şeyden çok lâzımdır. Maddi uzam (*étendu*)nın *sürekliliği (continuité)*nden bahsettiğimiz zaman maddeyi istediğimiz kadar ve istediğimiz gibi parçalamak imkânı olduğunu ve bu süreklilik üzerinde istediğimiz süreksizlikler (*discontinuités*)i yapabileceğimizi söylemek istiyoruz; nihayet, dikkatimizi çeken ve bize fiilen sahici görünen daima süreksizliktir; çünkü işlerimiz hep bu süreksizliğe dayanır ve ona göre yapılır. Süreksizlik de böylece hiç haberimiz olmadan kendi kendine düşünülen ve düşünülebilir olan bir hassa olur, bütün bunlar zihnimizin pozitif bir faaliyetiyle tasarlanır. Zihnın sürekliliği tasarlamasına gelince bu, zekâmız için daha ziyade negatif bir tasarlamadır ve esas itibariyle onun kaçındığı bir tasarlama olduğundan ancak mümkün görünür. Bunun içindir ki *zekâ, aydın olarak ancak süreksizi tasarlar*.

Bir yandan da, üzerinde fiilen çalıştığımız şeylerin hareketli oldukları şüphesizdir. Fakat bizim bu hareketlerde önemseydiğimiz şey, hareket edenin *nereye* gittiğini ve hareketinin herhangi bir anında *nerede* bulunduğunu bilmektir. Başka türlü söyleyeyim: Biz hareket eden bir şeyin her şeyden önce şimdiki yahut ilerideki yerlerine bakar, fakat onu bir yerden başka bir yere geçirten ve hareketin kendisi olan *ilerlemelere* bakmayız. Sistemleştirilmiş hareketlerden ibaret olan fiillerimizde dikkatimizi yalnız amaca yahut hareketin yönüne dikeriz. Fiillerde hareketli olan şey bizi ilgilendirmez, meğerki yolda çıkan bir arıza, bütünü ilerletip gecik-

tirebilecek yahut menedebilecek gibi olsun. Hattâ zekâmız harekete arka çevirmiştir bile denebilir; çünkü onunla uğraşmakta hiçbir ilgi duymaz. Eğer zekâ sırf teoriye mahsus bir meleke olsaydı harekette yerleşirdi, çünkü hareket şüphesiz ki realitenin kendisidir, hareketsizlik ise ancak görünürde ve *relatif* tir. Fakat zekâ kendini büsbütün başka bir şeye vermiştir. Kendi kendini zorlamadıkça, tersine, bir yönde gider, asıl realite yahut asıl unsur hareketsizlik imiş gibi daima hareketsizlikten hareket eder; hareketi tasarladığı zaman bile hareketsizliğe çevirir. Spekülâsyon alanında doğru olmayıp tehlikeli olduğunu göstereceğimiz bu ameliye (çıkmazlara götürür ve çözülmez felsefe meselelerini yapma olarak yaratır) kendi tabiî fonksiyonu olan pratiğe döndüğü zaman kolayca doğrulaşır. Zekâ tabiî hâlinde pratik bakımdan faydalı olan bir amaç gözetir, hareket yerine bir sıra hareketsizlikler koyduğu zaman hareketi olduğu gibi yenibaştan yaptığını iddia etmez amma hareket yerine onun pratik bir muadilini koyar. Feylesoflar, iş yahut pratik için yapılmış bir düşünce metodunu spekülâsyon alanına geçirdikleri zaman çok aldanıyorlar. Bu noktaya ileride tekrar döneceğiz. Şimdilik şu kadar söyleyelim ki zekâmızın durgunluk ve hareketsizliğe bağlanması tabiî mahiyetinden geliyor. *Zekâmız açık olarak ancak hareketsizliği tasarlar.*

Şimdi yapma bir şey vücuda getirmek, bir şeyin şeklini bir maddeden çıkartmağa bağlıdır. Burada en önemli şey, elde edilecek şekildir. Kullanılacak maddeye gelince, bunun da en elverişli olanı seçilir; yalnız bunu seçmek, yani daha birçok şeyler arasından bulup çıkartmak için bütün bu maddeleri, yapılması düşünülen şeyin şekliyle bezendirmeyi hiç olmazsa zihinde tasarlamış olmak lâzımdır. Başka türlü söyleyeyim: Yapma bir şey vücuda getirmek isteyen zekâ eşyanın hakiki şekilleri üzerinde aslâ durmaz; çünkü bunları kesin saymaz, bilâkis her maddeyi dilediği gibi yontabilecek bir şey diye düşünür. Eflâtun, iyi bir dialektikçi, kemiklerini kırmadan bir hayvanı tabiî eklemlerinden

ayırarak doğrayan usta bir aşçıya benzetir.¹⁴

Daima bu tarzda düşünen bir zekâ, hakikaten spekülâsyona doğru dönmüş bir zekâdır. Fakat fiil yapmak ve bilhassa yapma bir şey vücuda getirmek, bunun aksine olan bir zihin temayülü ister. Bu temayül, eşyanın bugünkü ve hattâ tabiî bütün şekillerini yapma ve geçici saymamayı, idrak olunan şeyin, organik ve canlı da olsa, içyapısını dıştan gösteren çizgilerini düşüncemizden silmemizi ister, ta ki madde ile sureti bir tutsun. Buna göre bütün madde âlemi bizim düşüncemize göre istenildiği tarzda biçilip dikilecek bir kumaş gibi görünse gerekir. Mütecanis, boş, sonsuz derecede parçalanabilir ve her türlü parçalanma tarzlarına gelir bir *mekân* yahut bir çevre var dediğimiz zaman madde âlemindeki bu gücümüzü tasdik ediyoruz. Hâlbuki bu türlü bir çevre görül-müş değil, ancak düşünülmüştür. Görülen ve idrak olunan çevre; renkli, dayanıklı, hakiki cisimler çevrelerinin veya bunların hakiki eczalarının çizdiği çizgilere göre ayrılmış bir mekândır. Fakat biz bu çevre üzerindeki gücümüzü, daha doğrusu onu istediğimiz gibi parçalara ayırmak ve sonra da dilediğimiz gibi sentezlemek melekemizi düşündüğümüz zaman, bütün parçalama ve yeniden sentezleme imkânlarını hakiki mekânın arkasında tasarladığımız mütecanis, boş ve dayanıksız bir mekânda tasarlıyoruz. Öyle ise bu mekân her şeyden önce bizim mekân üzerinde yapabileceğimiz fiillerin bir taslağıdır; fazla olarak, ileride açıklayacağımız gibi, eşyanın da bu nevi bir taslağa girmeğe tabiî bir temayülü vardır. Nihayet, bütün, bu tasavvurlar zekânın bir görüşüdür. Hayvanların eşyayı bizim gibi gördükleri zaman bile, mekân hakkında bu tarzda bir fikirleri olmasa gerektir. Bu, ancak zekânın yapma şeyler vücuda getirmek temayülünü gösteren bir tasavvurdur. Şimdilik bu nokta üzerinde durmayacağız. Yalnız diyeceğiz ki *zekâ ister şu ister bu kanuna göre olsun, alabildiğine parçalara ayırmak ve bunları*

14 Platon, *Phèdre*, s. 265.

herhangi bir sistemde yeniden sentezlemek gücü ile ayrılır.

İnsan zekâsının temelli birkaç karakterini yukarıda saymıştık. Yalnız insanı tek başına almış, sosyal hayatı hesaba katmamıştık. Hakikatte ise insan, cemiyet hâlinde yaşayan bir varlıktır. Zekâsının da yapma şeyler vücuda getirmeye baktığı doğrudur, fakat gerek bu işte ve gerek diğer işlerde başkalarıyla anlaştığını da unutmamak lâzımdır. Bunun için üyelerinin birbiriyle anlaşmadığı bir cemiyet tasarlamak güçtür. Böcek (*insecte*) cemiyetlerinin de bir dili olacağı şüphesizdir; hattâ bu dilin de insan dili gibi kollektif hayat zorunluklarına uyması lâzımdır. Çünkü ortaklaşa çalışmaya imkân veren ancak dildir. Yalnız bu ortaklaşa çalışma zorunluğu karınca cemiyetleriyle insan cemiyetleri arasında aynı değildir. Böceklerin cemiyetlerinde genel olarak çok değişiklik vardır, iş bölümleri tabîîdir, fertler yaptıkları fonksiyonlara yapılarıyla bağlıdırlar. İçgüdüye dayanan bu cemiyetlerde bazı işler yahut yapma şeyler vücuda getirmek zaruri olarak az çok organların şekillerine bağlıdır. Meselâ karıncaların bir dilleri varsa bu dili terkip eden işaretlerin çok mahdud olması lâzımdır. Neviler, bir kere teşekkül ettikten sonra her nev'in bir şeye veya bir ameliyeye hiç değişmeyecek gibi bağlanması gerekir. İşaretler de tabiatıyla işaret eden şeylere yapışık olacaktır. İnsan cemiyetinde ise iş ve yapma şey vücuda getirmek, aksine, değişik şekiller alır; buradaki fertler yapacakları işlere yapılarıyla bağlı olmadıklarından rollerini öğrenmek zorundadırlar. Buna göre de bilinen şeylerden bilinmeyen şeylere her an geçebilecek bir dilleri olmak lâzımdır, işaretlerinin sayısız olmasına imkân olmayan insan dilinin hiç olmazsa sayısız şeylere yayılabilir olması gerekir, insan dilini hayvan dilinden ayıran nokta da gerçekte işaretlerin bir şeyden diğerine geçebilmeleri temayülünde görülür. Bu temayülü konuşmaya başlayan çocuklarda da görebiliriz. Nitekim muayyen bir şeye bağlanmış olarak öğrendikleri kelimelerin mânalarını, rastgele yaptıkları karşılaştırmalar veya az çok uzak birtakım benzerliklerden fay-

dalanarak diğer bir şeye çabucak ve tabiî olarak teşmil ederler. Çocuk dilinin gizli prensibi, “herhangi bir şey herhangi bir şeyi gösterebilir” formülünde toplanır. Bu temayül, zekânın genelleme (*généraliser*) melekesi ile karıştırılmamalıdır. Çünkü hayvanlar da genelleme (*généralisation*) yaparlar. Kaldı ki bir işaret, içgüdüden de gelse, aşağı yukarı daima bir cinsi gösterir. İnsan dilinin işaretlerini ayırt eden şey, bunların genel olmaktan ziyade hareket eder olmalarıdır. İçgüdüünün işareti *yapışık* bir işaret, zekânın işareti de *hareketli* bir işarettir.

İnsan dilinin bir şeyden başka bir şeye geçebilen hareketli kelimelerden yapılmış olması eşyadan fikirlere uzamalarına yaramıştır. Yalnız kendi üzerine katlanmayan, hep dışarıya bakan bir zekâyâ dil, tek başına düşünmek kabiliyeti veremez. Düşünen bir zekâ, pratik için sarf edilen faydalı cihetlerden başka harcedilecek fazla kuvveti olan bir zekâdır; daha doğrusu kendi kendini bilkuvve yeniden fethetmiş bir şudur. Yalnız bu bilkuvve hâlin fiile de geçmesi lâzımdır. Dil olmasaydı çok muhtemel ki zekâ sadece ilgilendiği şeylere bağlanmış olacak, uykuda gezenler (*somnambule*)in hâlini yaşayacak, yaptığı işlerle uyutulmuş (*hypnotise*) gibi olacaktı. Dil, zekânın bu hâle düşmemesine çok yardım etmiştir. Bir şeyden diğerine gitmek için yapılmış olan kelime, filhakika esas itibariyle, yer değiştirebilir ve hürdür. Bunun için idrak olunan şeylerin birinden diğerine geçmekle kalmayarak bunların hâtıralarına, açık bir hâtıradan kaypak bir imaja, kaypak bir imajdan bir fikre geçebilmiş ve böylece dışarıya bakan zekânın gözlerine bütün bir iç dünyası ve buradaki ameliyelerin manzarası açılacak gibi olmuştur. Zaten o da bu fırsatı bekliyordu. Bunun için kendi işleri arasına karışacak ve bunların içine girebilecek olan kelimelerden istifade etmiştir. Zekânın ilk sanatı istediği kadar yapma âletler vücuda getirmek olsun; bunları yapmak için mademki vasıtalar lâzımdır ve mademki bu vasıtalar yapılacak amaca göre biçilmiş ve hazır değildir, öyle ise zekânın, menfaatsiz (*désintéressé*) çalışma

dediğimiz ilâve bir çalışmaya elverişli olacağı meydandadır. Kendi faaliyetleri üzerine katlandığı günden beri kendisini bir fikir yaratıcısı, alelûmum bir tasavvur melekesi gibi gören zekâ, artık pratik iş ile doğrudan doğruya münasebeti olmayan şeyler hakkında da bir fikir edinmek ister. Sadece zekânın arayabileceği şeyler olduğunu da işte bunun için söylemiştik, gerçekten de teoriye karşı ilgi duyan yalnız bu zekâdır. Bu itibarla tabîî olarak fethettiği ham madde ile kalmayarak hayat ve düşünceyi de kucaklamak isteyecektir.

Zekânın bu meselelere hangi vasıtalar, hangi âletler ve nihayet hangi metotlarla yanaşacağını da bulabiliriz. Zekâ, aslen cansız maddenin şekline uymuştur. Onun faaliyet alanını genişletmesine yol açan dil bile, ancak eşyayı göstermek için yapılmıştır: İşte sadece bunun içindir ki kelime bir şeyden diğerine yol aldığı ve hareketli olduğu için, zekâ onu henüz hiçbir şeye vaz'edilmiş olmadan, eşya olmayan ve gölgeden aydınlığa çıkmak için kelimenin yardımını bekleyen ve o âna kadar örtülü kalan bir şeye tatbik etmek üzere er geç yolda yakalayacaktı. Fakat kelime, bir şeye karşılık olunca, onu da eşyaya döndürür. Hattâ cansız madde üzerinde artık çalışmadığı zaman bile önceden kazandığı alışkanlıktan kopamaz. Canlıya da mutlaka cansız maddenin şekillerini giydirir. Çünkü her şeyden önce bu cins çalışma için yapılmıştır. Kendisini tamamiyle tatmin eden de bu cins çalışmalardır. Bilgide *açıklık* ve *seçikliğe* ancak böyle varılacağını söylemekle de bu cins bir çalışmayı ifade etmiştir.

O hâlde açık ve seçik düşünebilmek için kendini de süreksizlik (*discontinuité*) şekli altında görmek zorundadır. Filhakika zekânın yaptığı kavramlar birbirlerinden mekândaki şeyler gibi, ayırdırlar, eşya örneğine göre yapıldıkları için de sabittirler. Esas karakterleriyle katılar dünyasına benzeyen kavramlar birleşince de akıl âlemi (*monde intelligible*)ni teşkil ederler. Yalnız bu âlemin unsurları daha hafif, daha berrak olduğundan somut şeylerin sâf ve basit imajlarından çok daha kolay kullanılabilecek gibidirler. Zaten kavramlar, eşyanın idrak ve imajları değil, sadece sembol-

leridirler. Mantiğımız da bu sembollerin kullanılmasında güdülen kuralları gösterir. Semboller katı cisimlerin mülâhazalarından çıktıklarına ve bunları terkip etmek kuralları katılar arasındaki en genel münasebetlere tercüman olduklarına göre mantığımız da ancak cisimlerin katılığını konu yapan bir ilimde, yani geometride muzaffer olmuştur. Biraz aşağıda göreceğimiz gibi mantık ve geometri, birbirlerini doğururlar. Bunun içindir ki katıların genel hassaları tarafından yoğrulmuş olan tabiî mantık, tabiî geometrinin bir devamıdır. Katıların dış hassalarının bilgisini alabildiğine teşmil eden ilmî geometri de bu tabiî mantıktan çıkmıştır.¹⁵ Bunun içindir ki geometri ve mantık, kesin olarak, ancak maddeye tatbik olunabilir ve ancak madde âleminde kendi evlerindeymiş gibi rahatlanır ve ancak burada tek başlarına hareket edebilirler. Fakat madde âleminin dışına çıktıkları gün sâf mantık düşüncesi, yani muhakeme bambaşka bir düşünce olan sağduyu (*bon sens*)nın nezaretine muhtaç kalır.

Zekânın ilkel kuvvetleri maddeyi işte hep böyle iş âletlerine, yani *organa* çevirmek ister. Organizmalar yapmakla kanmıyan hayat, bir de cansız maddelerden yapılmış âletleri ve büyük imalâtı bu organizmalara bir zeyil olarak vermek isteyecekti. Çünkü hayatın zekâyâ gösterdiği ilk ödev budur. Bu ödevi, cansız maddenin temasıyla büyülenmiş gibi, hiç değiştirmeden hâlâ saklaması bu sebeptendir. Denilebilir ki hayat, inorganik tabiatın hareketlerini fiilen idare etmek için dışarıya bakmayı ve kendinin dışına çıkmayı, prensip hâlinde, zekâda belirtmiştir. Canlı şeylere döndüğü zaman duyduğu şaşkınlık da buradan gelmektedir. Zekâ, hayatı ne çeşit düşünürse düşünsün mutlaka inorganik şeylere çevirir. Çünkü tabiî yönünü büsbütün değiştirmeden ve kendi üzerine katlanmadan hakiki hareketi, karşılıklı hululü ve bunların hepsini birden ifade eden ve yaratıcı bir tekâmül olan hayatı anlayamaz.

15 Bütün bu noktalara bundan sonraki bölümde yine döneceğiz.

Sürekliliği (*continuité*) düşünüp anlamak sırası geldiği zaman bile kılavuzu olan duyularımızla hayattan kavrayabildiği kısım, iş ve faaliyet hayatımıza ait olanlardır. Bir şeyi tadil edebilmek için de onu parçalanabilir ve süreksiz (*discontinu*) olarak görmek lâzımdır. Nitekim organik dokuların hücrelere irca olunduğu gün bu buluş pozitif ilim bakımından emsalsiz bir ilerleme sayılmıştı. Fakat çok geçmeden hücreler de ayrıca incelenerek derinleştirildiği nispette karmaşıklığı gittikçe artan bir organizma karşısında kalınmıştır. Hattâ ilim ilerlediği nispette canlı varlığı yapmak için lâzım olan heterogen unsurlar sayısının arttığı görülmüştür. Acaba böylelikle hayata gitgide daha çok mu yaklaşıyor, yoksa bu bir sürü unsurların teferruatı ileri götürüldükçe canlıda asıl hayati olan şey, aksine olarak, geriye mi kaçıyor? İlim cereyanlarına bakılırsa organizmanın özünü bir süreklilik (*continuité*), hücreyi, yapma bir tasavvur gibi ele almak *temayülü* daha şimdiden âlimler arasında başgöstermiştir.¹⁶ Yalnız bu görüşün üstün geldiğini farz etsek bile bu da kendini derinleştirdikçe canlı varlığı yine bir başka tarzda analiz etmeğe varmaktan başka bir şey yapamayacak, nihayet yine hayatın hakiki sürekliliğine nispetle belki daha yakın olan bir süreksizliğe dayanılacaktır. Çünkü hayattaki süreklilik, kendini tabîî hareketine bırakan bir zekâ tarafından düşünülebilecek gibi değildir. Hem unsur çokluğunu hem de bunların birbirlerine karşılıklı hulullerini gerektiren hayatın bu iki hassası, sanayiimizi kuran düşünce tarzı ve binnetice zekâmızla uzlaşabilecek gibi değildir.

Biz mekânda ayırdıktan başka zamanda da tesbit ediyoruz. Zekâ, kelimenin hakiki mânasıyla *tekâmülü*, yani sâf bir hareketlilik (*mobilité pure*) olan değişme süresini anlamak için yapılmamıştır. Başka bir bölümde derinleştirmek istediğimiz bu nokta üzerinde durmayacağız. Yalnız şu kadar söyleyelim ki zekâ, tekâmülü yahut oluş (*devenir*)u olsun daima birbirlerinin aynı ve binnetice değişmez

bir sıra “hâller” (*états*) gibi düşünür. Meselâ dikkatimiz bu hâllerden birinin iç değişmesi üzerine mi çekiliyor? Bunu da hemen yine bir sıra hâllere ayırır ve böylece daima kendi kendisinin aynı ve binnetice sabit birtakım unsurlara ayırmaktan kurtulamayız. O kadar ki nihayet bu unsurlar da gözümüzde değişmez hâller olur ve böylece alabildiğine gideriz. Burada da düşünmek, yeni baştan yapmağa bağlanır ve bu yapma tabîî olarak sabit unsurlarla olur.

Vakaa unsurları böylece sonsuz çoğaltmakla tekâmül yahut oluşun hareketliliğini taklit edebiliriz ama kendisini ele geçirdiğimizi sandığımız anda parmaklarımızın arasından kaydığını görürüz.

İÇGÜDÜNÜN MAHİYETİ

Zekâ, tekâmülü, hep bu tarzda sabit malûmlarla yapmak istediği için, tarihinin her anında *yeni* olan şeyleri göremez. Çünkü onca hayatın oluşlarında önceden keşfedilemeyecek bir oluş yoktur. Hele yaratmayı bir türlü kabul edemez. İster ki muayyen öncüller muayyen neticelere götürsün ve her şey buna göre olsun, buna göre hesap edilebilsin. Muayyen bir amacın kendisine ulaştırarak vasıtaları hazırlamasını kabul eder. Çünkü bu iki hâlde de bilinenden terekküp eden bir malûm ve tekrarlanan bir geçmiş karşısındadır. İşte zekâ, ancak böyle düşünürse rahat edebilir. Eline hangi konuyu alsın onu mutlaka soyutlar, ayırır, hattâ gerekirse incelediği şeyin yerine, aşağı yukarı bir muadilini koyar. Fakat *her anın* bir oluş, hiç durmayan yeni bir fışkırış ve yeni doğan bir şekil olmasını ve bunları önceden keşfedememeği bir türlü kabul edemez. Hâlbuki bu daimî oluş hâllerini ruhumuzda da duyuyor, sempati sayesinde başkalarında da keşfetmiyor değiliz; fakat bunları sâf zekânın tabirleriyle, dar mânada alınan düşüncenin zihnî şekliyle ifade edemiyoruz. Zekânın hikmeti vücudu (*raison d'être*) düşünülürse buna hayret edilmez; çünkü onun aradığı ve bulduğu sebeplilik (*causalité*) işlerimizde görülen, yani aynı neticeyi almak için aynı hareketleri tekrarlamaktan ibaret olan bir mekanikliği ifade eder. Onun için başlıca finalite de işte güdülen finalitedir.

Bu da, önceden bilinen bir örneğe göre çalışmak, yapılacak şeyleri eskiden bilinen parçalardan yapmaktır. Hâlbuki bütün işlerin başı bir yaratmadır. Zekâmız yaratmayı parçalara ayıramadığı için bu meselenin karşısına gelince, onu ne parçalanamaz olan *fışkırtı*şında ne de *dehasında* kavramağa muvaffak olamıyor. Her yeniyi ve her önceden keşfedilmezi açıklamak için mutlaka başka bir düzende dizilmişlere, bilinen yahut eski unsurlara ve bunların hepsini eskilere ve bilinenlere döndürmeğe savaşıyor. Hele tam yeniliği ve yepyeni bir oluşu hiç kabul etmiyor. Hayatın esaslı bir yüzünü burada da daima kaçırıyor, çünkü tab'an onu görmek ve anlamak için vücut bulmamıştır.

Zekâyı ne taraftan analiz edersek edelim hep bu sonuca varırız. Zihni çalışmanın mekanizmasını anlatmak için esasen bu kadar tafsilâta da lüzum yoktu; çünkü bu mekanizmayı anlatmak için zekânın verdiği mahsullere bakmak yeter. Bütün bunlarda cansız şeyleri kullanmakta son derece usta olan zekânın, canlıya yaklaşıncı ne kadar âciz kaldığı görülür. İster bedenini ister ruhunu hayatını incelesin; bütün bu incelemelerde bu gibi şeyler için yapılmamış olan bir âletin elverişsizlik, katılık ve sertliği görülür. Tababet ve pedagoji tarihleri meydandadır. Can sağlığını korumak, ruhları yükseltmek için olan âcil ve sarsılmaz ilgimizi ve bunu tatmin etmek için nefsimizde ve başkalarında mütemadiyen denemeler yapabilmek fırsatlarındaki bolluk ve kolaylığı göz önüne getirelim, buna karşı hekimlik ve eğitim tatbikatındaki aksaklıkları düşünelim, düşülen yanılgıların kabalıklarından ve bilhassa devam etmelerinden mahçup olmamak elde değildir. Bütün bunların sebebi; canlıyı cansız gibi incelemekteki inadımız ve her realiteyi, ne kadar seyyal olursa olsun, kesin olarak sabit, katı bir şey gibi düşünmemizdir. Hakikaten de ancak süreksiz, hareketsiz ve cansızlar üzerinde düşünürsek rahat ediyoruz. Bu yüzden de biliyoruz ki *zekâ*, *tabîî hâlinde hayatı anlayamamakla temeyyüz etmiştir*.

İçgüdü ise, aksine, hayatın şekline göre yoğrulmuştur. Zekâ, her şeye karşı mekanik olarak hareket ederken içgüdü, söz yerindeyse, organik olarak hareket eder. Eğer içgüdüde uyuklayan şuur uyansa da fiil hâlinde harcanacağına bilgi hâlinde içimize sinseydi, biz de ona sormasını bilseydik ve o da cevap vermesini bilseydi hayat, en gizli sırrını teslim ederdi. Çünkü görülüyor ki içgüdüler hayatın maddeyi organikleştirmek faaliyetini devam ettirmekten başka bir şey yapmıyor; hattâ çok kere gösterildiği gibi, organikleşmenin nerede bitip içgüdü'nün nerede başladığı da tâyin edilebilecek gibi değildir. Yumurtadan çıkmak isteyen bir civciv, yumurtanın kabuğunu gagasıyla kırdığı zaman içgüdü ile hareket ediyor. Bununla beraber aynı zamanda cenin hayatının hareketlerini gütmekten başka bir şey yapmıyor. Bunun aksine olarak cenin hayatında (cenin bilhassa sürfe şekli altında serbestçe yaşadığı zaman) birçok hareketler var ki bunları içgüdü hareketleri saymak lâzımdır. Nihayet, asli ve ilkel içgüdüler arasında en esaslıları filhakika hayatî süreç (*processus*)lerdir. Bu süreçlere yoldaşlık eden kuvve hâlindeki şuur, çok kere hayat sürecinin ancak başlangıç safhasında kuvveden fiile çıkar ve sürecin geri kalan hareketlerini şuuruzca cereyan etmeğe bırakır. Hayatın oldurucu kuvvetiyle şuurun kaynaşması için evvelâ daha genişlemesi, sonra da tamamiyle derinleşmesi lâzımdır.

Canlı bir varlıkta binlerce hücrenin müşterek bir amaca el birliğiyle çalışarak ödevleri paylaştıkları, her birinin hem kendileri hem başkaları için yaşadığı, kendilerini koruyup besledikleri, doğurdıkları ve tehlikelere karşı korunma reaksiyonlarıyla yolunda davrandıkları görüldüğü zaman bunların hep içgüdü olduklarını düşünmemek kabil midir? Bununla beraber bütün bu faaliyetler hücrenin tabii fonksiyon ve canlılığını teşkil eden unsurlardır. Bir arı kovanına bakıldığı zaman öyle sıkı bir organlaşma sistemi görülür ki içlerinden hiçbirisi, barınacak bir yer ve yiyecek bir şey bulsalar bile, kovanın dışında tek başına çok yaşayamaz. Bunu

gördükten sonra kovanın, mecazen değil de hakikaten tek bir organizma olduğunu, her arının kovandaki diğer arılara görünmez bağlarla bağlı bir hücre teşkil ettiğini tanımamak kabil midir? O hâlde arıyı harekete getiren içgüdü, hücreyi harekete getiren kuvvetle karışıyor, onun devamından başka bir şey olmuyor. Bu en son şeklindeki hâllerde içgüdü organlaşma faaliyetiyle bir ve aynı şey oluyor.

Aynı içgüdünün filhakika muhtelif tekemmül dereceleri vardır. Meselâ, yabanarısı ile balarısı arasındaki tekemmül farkı büyüktür, aralarında da birçok mutavassıtlar vardır. Bu tekemmül derecelerinden her biri sosyal hayatın karmaşıklık derecelerine karşılık olduğu gibi aralarında az çok akrabalık olan muhtelif dokulara ait histolojik unsurların fonksiyonlarını yapmalarında da aynı çeşitlilik görülür. Her iki hâlde aynı esas üzerinde vücut bulmuş birçok çeşitlenmeler vardır. Bu esasın temelliliği pek barizdir, görülen çeşitlenmeler de bu esasi durumun çeşitlenmelerine intibak ettirmek içindir.

Buna göre ister hayvanların içgüdülerinden ister hücrenin hassalarından bahsedilsin, hepsinde aynı bilgi ve aynı bilgisizlik görülür. Sanki her hücre diğer hücrelerde, her hayvan diğer hayvanlarda kendisini ilgilendiren şeylerle işine yarayanları biliyor, geri kalanları bilmiyor gibidir, öyle görünüyor ki hayat, muayyen bir nevide organlaştığı andan itibaren geri kalan kısımlarla bağıni kaybediyor, yalnız yeni doğan nev'i ilgilendiren birkaç nokta saklıyor. Bütün bunlar bilindikten sonra hayatın şuur yahut hafıza gibi hareket ettiğini görmemek kabil midir? Biz de hiç farkında olmadan bütün geçmişimizi arkamızda sürüklüyoruz. Hafızamız bu geçmişten ancak bulunduğumuz durumu birkaç noktadan tamamlayacak birkaç hâtıraya yol verir. Bunun gibi, bir nev'in diğer bir nev'in özel birkaç noktası hakkında sahip olduğu içgüdüsel bilginin kökü hayatın birliğinde, eski bir feylesofun deyimiyle, kendi kendini duyan bir bütündedir. Olağanüstü bazı hâllerde

hayvan ve nebatlarda doğan özel birtakım içgüdüleri, görünürde unutilan, fakat kaçınılmaz bir ihtiyacın zoriyle birdenbire uzanan hâtıralara benzetmemek kabil değildir.

Tâli birçok içgüdülerle asli içgüdülerin muhtelif şekilleri ilmî açıklamaya şüphesiz gelir. Bununla beraber ilmin bugünkü açıklama tarzları ile içgüdüğü tamamiyle analiz edebilecek gibi olması şüphelidir. Çünkü içgüdü ile zekânın aynı bir başlangıcın muhtelif iki yönde gelişimi olması ve bu gelişmelerin birinde bu başlangıcın kendi içinde kalması, diğerinde haricîleşerek cansız maddeyi kullanmaya dalması yüzündendir. İçgüdü ile zekâ arasındaki bu daimî uzaklaşma, zekânın, içgüdüğü özüne katmak imkânsızlığında bulunduğunu, bir araya gelmelerinin ihtimali olmadığını gösterir. İçgüdü'nün esas bilgisinin zihnî tâbirlerle ifade ve neticede analiz edilememesi de bu sebeptendir.

Anadan doğma körler arasında yaşayan anadan doğma bir kör, uzaktaki bir şeyi, arada bulunan şeylere dokunmayı yoklamaksızın idrak etmek imkânını kabul etmez. Hâlbuki görmek bu mucizeyi yapar. Vakaa anadan doğma köre hak verilerek denebilir ki ağtabakasının ışık titreşimleriyle sarsılmasından doğan görmek dahi ağtabakasının ışığa temasından başka bir şey değildir. İlmî açıklamanın bu tarzda olduğunu pek güzel biliyoruz, çünkü ilmin rolü bütün idraki dokunma tâbirine çevirmektir; fakat başka bir yerde idrakin felsefi bir açıklanmasının –diyelim ki burada da açıklamadan bahsolunabilsin– başka bir mahiyette olması lâzım geldiğini göstermiştik.¹⁷ İmdi, içgüdü de uzaktan vâki olan bir bilgidir. Görmenin dokunup yoklamaya nispeti, içgüdü'nün zekâyâ nispeti gibidir. İlim, içgüdü'nün bu bilgisini zekânın tâbirlerine tercüme etmekten başka bir şey yapamaz; fakat onun bu yaptığı şey içgüdüye nüfuz etmekten ziyade onun bir taklidini yapmaktır.

Tekâmülcü biyolojinin bu hususta yaptığı ustalıkla teoriler incelenirse bu dediğimize ayrıca kanaat getirilecektir. Bu teoriler birbirlerine giren iki tipe irca olunabilirler. Yeni-Darwincilerin prensiplerine göre içgüdü, ıstıfanın muhafaza ettiği tesadüf mahsulü farkların bir toplamı gibi görülür ve denir ki embryon'a arız olan tesadüfi bir değişme sonucunda fert tarafından tabîi olarak yapılmış faydalı bir hareket embryon'dan embryon'a geçmiş ve yine aynı tarzda tesadüflerin birbirine katılmasıyla yeni tekâmüller husule gelmiştir. Bazan da içgüdünün gerilemiş bir zekâ olduğu ileri sürülerek denir ki: Bir nevi veyahut onun emsalinden biri tarafından faydalı görülmüş bir fiil, gitgide alışkanlık hâline geçmiş ve bu alışkanlık verasetle geçerek içgüdü olmuştur. Bu iki sistemden birincinin ikinciye nispetle meziyeti, önemli itirazlara meydan vermeden irsî intikalden babsedilmesidir; çünkü burada içgüdünün kaynağında gördüğü tesadüf mahsulü değişme, fert tarafından kazanılmış değil, embryon'da hâsıl olmuştur. Buna karşılık böceklerden çoğunda görülen pek maharetli içgüdüleri açıklamaya aslâ kabiliyetli değildir. Bu içgüdüler, şüphe yok ki bugünkü karmaşık derecelerine birdenbire gelmiş olmayıp tekâmül etmiş olmaları muhtemeldir. Yalnız yeni-Darwincilerin hipotezleri gibi bir hipotezde içgüdünün tekâmülü ancak, yeni değişikliklerin yavaş yavaş birikmeleri ve iyi bütün tesadüflerin eski iyi tesadüflere bağlanmalarıyla mümkündür. Hâlbuki içgüdünün çokluk hâllerde tekâmül edebilmesi sadece tedricî bir artma ile husule geliyor, bu meydandadır; burada her yeni tekemmül parçasının da diğer bütün parçaları yenibaştan değiştirmesi icap eder, aksi takdirde yeni parçanın eskilerine katılmasına imkân olmaz, hepsi bozulur. Şimdi bu tarzda karışık bir değişme artık tesadüften nasıl beklenir? Embryon'un tesadüfi bir değişmesinin verasetle geçmesini, tesadüfi her yeni değişmenin eskisini tamamlamış olmasını teslim ediyorum; tabîi ıstıfanın yaşayabilecek gibi olmayan karmaşık bütün şekilleri ortadan kaldırmasını da kabul ediyorum. Fakat içgüdünün tekâmül etmesi için yaşaya-

bilir karmaşıklıkların husule gelmesi lâzımdır, bu da ancak katılan yeni bir unsurun eski bütün unsurları karşılıklı olarak değiştirmeye götürmesiyle mümkündür. Böyle bir mucizeyi de tesadüfün yapabileceğini kim iddia edebilir? Bu mümkün olmayınca ne şekilde olursa olsun bir zekânın müdahalesine başvurulacak, canlı varlığın yüksek bir içgüdüyü az çok şuurlu bir ceht ile yaptığı farz edilecektir. Fakat bunu söyleyebilmek için kazanılmış bir alışkanlığın verasetle geçebileceğini ve bu geçmenin bir tekâmül yapması için de pek düzgün bir tarzda vâki olduğunun kabul edilmesi lâzımdır. Uzatmamak için sadece diyeceğiz ki bütün bu ihtimaller şüphelidir. Hayvanların içgüdülerini verasetle geçmiş ve az çok şuurlu bir ceht ile kazanılmış bir alışkanlığa irca etmek kabil olsa bile bu açıklama tarzını nebatlar dünyasına kadar yaymak kabil değildir. Çünkü nebatlardaki cehdin bazan şuurlu olduğu farz edilse bile idrakli olduğu söylenemez. Bununla beraber sarmaşık nebatların mini mini kancalarını ne güvenle ve ne ölçülü kullandıklarını, böcekler¹⁸ vasıtasıyla telkih olunmuş salepgiller familyasından olan nebatların ne harikulade manevralar yaptıklarını gördükten sonra bunların birer içgüdü olduklarını düşünmemek kabil midir?

Bunları söylemek hiç de yeni-Darwincilerle yeni-Lamarckçıların tezlerine tamamiyle arka çevirmek değildir. Birinciler tekâmülün fertten ferde değil de daha çok embryon'dan embryon'a olmasını istedikleri zaman şüphesiz haklıdırlar, ikinciler de içgüdünün kaynağında bir ceht olduğunu (bu ceht, öyle sanıyoruz ki, şuurlu ve idrakli bir cehtten büsbütün başka bir ceht olacaktır) söyledikleri zaman haklıdırlar, yalnız birinciler içgüdünün tekâmülünü tesadüf mahsulü gibi gördükleri zaman ihtimal hak-sızdırlar; ikinciler de içgüdünün kaynağı olan cehte ferdî bir ceht gördükleri zaman ihtimal yanılıyorlar. Bize öyle geliyor ki bir nev'in içgüdülerini ve nev'in kendisini değiştiren ceht, ne sadece

18 Darwin'in bu iki eserine bakınız: *Les plantes grimpantes*, terc. Gordon, Paris 1890 ve *La Fécondation des Orchidées par les Insectes*, terc. Rérolle, Paris 1892.

tesadüflere ne de fertlerin teşebbüslerine bağlı olmayan çok daha derin bir ceht olmak lâzımdır. Fertler bu cehde iştirak ederlerse de sadece fertlere tâbi bir ceht olmadığı gibi, tesadüflerden payı olmakla beraber tamamiyle tesadüf mahsulü olan bir ceht de değildir.

Bu noktayı aydınlatmak için aynı bir içgüdünün muhtelif Himenopter nevilerinde aldığı çeşitleri karşılaştıralım. Bu karşılaştırmada ne birbirlerine sırtısına katılmış unsurlardan husule gelen artıcı bir karmaşıklık ne de derece derece yükselen bir tekemmül görülür. Aynı bir içgüdünün bu muhtelif çeşitleri, hiç olmazsa birçok hâllerde, daha çok muhtelif noktalarından hep bir merkeze bakarak bu yönde çabalayan, yalnız bu merkeze vasıtaları nispetinde yaklaşan ve yaklaştığı nispette merkezi gören bir daire çevirmişler gibidir; başka türlü söyleyelim: İçgüdünün aynı bir nevide aldığı türlü çeşitlerin hepsi mükemmeldir. Yalnız az çok basitleşmiş, bilhassa *muhtelif surette* basitleşmişlerdir. Bundan başka içgüdünün kendini bir tek ve aynı yönde karmaşıklaştırdığı ve âdeta bir merdivenin basamaklarını çıkıyormuş gibi düpedüz ve derece derece tekemmül ettiği yerlerde bile bunlar arasında bir akrabalık münasebeti aslâ yoktur. Bu son yıllarda muhtelif apide'lerin sosyal içgüdülerinde yapılan karşılaştırmalı bir inceleme göstermiştir ki meliponne'lerin içgüdeleri, bombine'lerin henüz ilkel olan temayülleri ile arıların olgunlaşmış içgüdülerinde bir mutavassıt olduğu hâlde arılar ile melipone'ler arasında bir akrabalık münasebeti yoktur.¹⁹ Bu muhtelif cemiyetlerin birbirlerinden daha az veya daha çok karmaşık olmaları bu cemiyetleri tutan içgüdülerin tekemmül unsurlarını daha az veya daha çok biriktirmiş olmalarından gelmiş olması çok muhtemeldir. Burada gördüğümüz hâl, daha çok önceden kendi kendine başka makamlara geçmiş ve sonra da bu makamlar üzerinde birtakımları basit, birtakımları son derece karışık tenevvüler yapmış bir *müzik*

19 Bettel-Reepen, *Die phylogenetische Entstehung des Bienenstaats* (Biol. Centralblatt, c. XXIII, 1903), bilhassa s. 108.

makamını andırır. Asıl makama gelince, o hem her yerdedir hem hiçbir yerde değildir. Herhangi bir müzik makamını zekânın soyut tabirleriyle ifadeye kalkışmak boşunadır; çünkü bu makamlar *düşünülmüş* değil, *duyulmuş* şeylerdir. Birtakım yabancılarının avlarını öldürmeksizin kötürümleştiren içgüdüleri karşısında da aynı intiba alınır. Bunlar yumurtalarını, kötürümleştirmek suretiyle avladıkları örümceklerle hamam böcekleri ve tırtılların üzerlerine bırakır; kötürümleştirilmiş olan bu böcekler birkaç gün hareketsiz kalmakla üzerlerine bırakılan arı kurtçuklarına canlı ve taze bir yem olur.

İğnelerini avlarının sadece sinir merkezlerine batıran ve öldürmeksizin kötürümleştirilen bu muhtelif nevideki sert kanatlı böceklerin hepsi de kendi işlerine yarayan böcekleri avlarlar. “Scolie” denilen bir nevi kara böcek “cétoine” denilen böceğin bir kurtçuğuna atılarak yalnız hareki bezelerinin toplandığı noktadan sokar, başka taraflarına hiç ilişmez; başka bezeleri de sokmak avın ölümüne ve kokuşmasına sebep olduğu için bundan kaçınmak gerekir.²⁰ Av olarak cırcır böceğini seçen sarıkanatlı “sphex”, cırcır böceğinin üç çift ayağını harekete getiren üç merkeze sahip olduğunu bilir yahut da hiç olmazsa biliyormuş gibi hareket eder. Bunun için avını ilk önce boynu altından, sonra sırtından ve nihayet karnının başladığı yerden sokar.²¹ “Ammophile” denilen bir nevi böcek de avı olan tırtılın dokuz sinir merkezine sırtı sıra dokuz iğne batırır ve nihayet başından yakalar, öldürmez, sadece kötürümleştirecek kadar çiğner.²²

Buradaki içgüdüünün genel esası “öldürmeden kötürümleştirmek zorunluğudur; içgüdüünün çeşitleri de avlanılan böceklerin vücut yapılarına bağlıdır; çünkü ameliyatın daima mükemmel olarak yapılması lâzımdır. Vakaa bu son yıllarda ammophile’in,

20 Fabre, *Souvenirs entomologiques*, 3. seri, Paris 1890, s. 1-69.

21 Fabre, *Souvenirs entomologiques*, 1. seri, 3. Basım, Paris 1894, s. 94 ve aşağısı.

22 Fabre, *Nouveaux souvenirs entomologiques*, Paris 1882, s. 14 ve aşağısı.

tırtılları kötürümleştirecek yerde bazan öldürdüğü bazan da ancak kötürümlüğe uğrattığı gösterilmiştir.²³ Fakat zekâ gibi içgüdü de yanılabilir ve onun gibi ferdî sapışlar gösterebilir; bundan “sphex”in bütün içgüdüünün, iddia olunduğu gibi, hep şuurlu araştırmalarla kazanılmış bir meleke olduğu neticesi çıkmaz. Farz edelim ki bu hayvan nev’i, avlayacağı böcekleri öldürmeyip sadece kötürümleştirmek için nerelerini sokmak ve başlarını nasıl çiğnemek lâzım geldiğini uzun zamanlar araştıra araştıra öğrenmeye muvaffak olmuş bulunsun, fakat bu derece ölçülü ve usta bir bilginin verasetle muntazaman ve azar azar geçmiş olmasını nasıl farz edebiliriz? Eğer bugünkü deneylerimiz arasında bu tarzda söz götürmez tek bir veraset örneği varsa kazanılmış alışkanlık veya karakterlerin verasetine kimse itiraz etmez. Hâlbuki kazanılmış alışkanlıkların verasetle geçtikleri farz edilse bile eksik ve intizamsız bir tarzda oldukları görülmektedir.

Buradaki bütün güçlük bu sert kanatlı böceklerin bilgilerini zekânın tabirleriyle ifade etmek istememizden geliyor. O hâlde ki böceklerin bilgilerini de, bütün zekâ bilgilerinde olduğu gibi, böcekleri dışarıdan tanıyan ve bunlara karşı özel ve hayati hiçbir ilgisi olmayan bir böcek âliminin bilgisine döndürüyoruz. Sanki böcekler de avladıkları böceklerin sinir merkezlerini böcek âlimleri gibi öğrenmiş, hiç olmazsa batırdıkları iğneler sonucunda hâsıl olan durumlara bakarak bunları pratik bir surette kazanmışlardır. Fakat böyle düşünmeyip de böceklerle avları arasında, söz yerindeyse, bunların yaralanabilir olduklarını öğreten bir “sempati” (kelimenin iştikak mânasıyla) farz olunursa iş değişir. Çünkü sempatinin artık dıştan gelecek bir idrake ihtiyacı kalmaz, böceklerle avlarının karşılaşmaları sonucunda doğan iki faaliyet olabilir; daha doğrusu sempati onlar arasındaki münasebeti somut olarak ifade eder. İlmî bir teori ise bu tarzda elbette düşünemez. Organikleşmeden evvel

23 Peckham, *Wasps, solitary and social*, Westminster, 1905, s. 28 ve aşağısı.

fiili, idrak ve bilgidен önce sempatiyi koyamaz, koymaması da lâzımdır. Yalnız bir daha söyleyelim, bu meselede ya felsefenin anlayacağı bir şey yoktur yahut da ilmin rolü bittiği yerde felsefenin rolü başlayacaktır.

TABIAT VE İÇGÜDÜ

İçgüdü, ilmin anladığı gibi, ister “bileşik bir refleks” veya şuurla kazanılmış ve makineleşmiş bir alışkanlık ister ıstıfa ile kazanılmış ve verasetle kökleşmiş faydalı küçük tesadüflerin bir toplamı gibi görülsün, bunların hepsinde içgüdüyü de zekâmız gibi şuurlu hareketlere yahut parça parça kurulmuş mekanizmalara döndürmek iddiası vardır. İlmin burada ödevini yaptığını teslim ediyorum. Konunun hakiki bir analizi olmayınca ilim onu ister istemez zekâ tâbirlerine çevirecek, bize de ancak bu çevirmeyi verecektir. Fakat nasıl söylemeyeyim ki meseleye başka bir açıdan bakmaya felsefeyi davet eden ilmin kendisi olmuştur. Eğer biyolojimiz hâlâ Aristo’da olduğu gibi kalsaydı, canlı hayvanlar serisi tek bir yol üzerinde ilerlemiş bulunsalardı, hayatın da tamamıyla zekâyâ doğru tekâmül ettiği ve ona varmak için duyarlık ve içgüdüden geçtiği gösterilseydi, insandan önce beliren ve neticede daha aşağı olan hayat belirtilerine dönmekte ve hepsini oldukları gibi zekâ kadroları içinde saymakta haklı olurduk. Lâkin biyolojinin en açık verimlerinden biri, tekâmülün birbirlerinden uzaklaşan yollar üzerinde olduğunu göstermek olmuştur. Buna göre zekâ ve içgüdü, sâf denilecek şekilleri ile ancak bu iki başlıca yolun sonlarında görülmüştür. Böyle olunca içgüdüyü zekâ unsurlarına döndürmeye ve zekâ tâbirlerine çevirmeye hakkımız olabilir mi? Hayatın tekâmülünde sadece zekâyı görmek ve tekâmülün yalnız zekâyâ doğru gittiğini düşünmek Aristo’nun tabiat teorisine dönmek olmaz mı? Nasıl oluyor da bu görülmüyor? Vakaa içgüdüünün önünde, derinliğine varılamaz bir sır karşısında kalındığı gibi, hayrette kalmaktansa Aristo’ya dönmek elbet daha iyidir. Yalnız içgüdü, zekâ alanında olmamakla beraber ruhun sınırları dışında

değildir. Nitekim içgüdüyle hareket eden bir böceğin şuurunda geçmesi icap etleri duyguyu düşüncesiz bütün duygularımızda, sempati ve antipatilerimizde çok daha müphem ve aynı zamanda çok daha şuurlu olarak kendi nefsimizde duyuyoruz. Kaynağında içiçe olan içgüdü ile zekâyı sonuna kadar geliştirmek için birbirlerinden ayırarak uzaklaştıran tekâmül olmuştur. Daha açık söyleyelim: Zekâ, her şeyden önce mekânın bir noktasını diğer bir noktasına, bir şeyi diğer bir şeye nispet eder; her şeyi anlamak da ister, fakat her şeyin dışında kaldığı için derin sebebi değil, ancak kalburüstü kalan serpintileri görür. Bir tırtılın sinir sistemini olduran kuvvet ne olursa olsun biz buna, gözlerimiz ve zekâmızla erişemiyor; sinirler ve sinir merkezlerinin sadece dış büyümelerini görüyoruz. Böylece onların dıştan olan bütün sonuçlarına eriştiğimiz de muhakkaktır. Hâlbuki Sphex bu dış sonuçlardan ancak ilgilendiklerini biliyor ve hiç olmazsa bilgi sürecinden büsbütün başka bir tarzda ve içten sezış denebilecek bir sezgi (tasarlanmış bir sezgi olmaktan ziyade yaşanmış bir sezgi) ile içten biliyor.

İçgüdü hakkında mevcut olan ilmî teorilerin içgüdüyü “şuursuzlaşmış bir zekâ”ya veya sâf bir mekanizmaya döndürmek hususundaki tereddütleri dikkat edilecek bir vakıadır.²⁴ Dikkat edilirse görülür ki bu iki açıklama sisteminden her biri diğerini tenkidde muzafferdir; birinci teori, içgüdü'nün sâf bir refleksten ibaret olmadığını söylediği zaman ne kadar haklı ise, ikinci teori de zekâdan ve hattâ şuursuzlaşmış bir zekâdan başka bir şey olduğunu söylediği zaman o kadar haklıdır. Bir cihetten aynı derecede kabul olunabilen ve fakat diğer cihetlerden konularına aynı derecede yatmayan bu teoriler birer sembolizmden başka ne olabilirler? O hâlde meselenin metafizik ve somut bir açıklanması artık zekâ yönünde değil, sempati yönünde aranmak gerekir.

24 Yeni çalışmalar arasında bilhassa bakın: Bethe, *Dürfen Wir den Ameisen und Bienen psychische Qualitäten zuschreiben?* (Arch. f. d. ges Physiologie, 1895 ve Forel, *Un aperçu de physiologie comparée* (Année psychologique, 1895).

İçgüdü, sempatidir. Eğer bu sempati, konusunu darlıktan kurtararak genişletebilse ve kendi üzerine katlanarak düşünebilseydi, gelişmiş ve kendine sahip olmuş zekânın maddeye nüfuz etmesi gibi, o da hayata nüfuz edecekti. Hâlbuki zekâ, cansız maddeye, içgüdü hayata dönmüş olmak gibi birbirlerine zıt iki yöne koyulmuşlar: Buna göre zekâ, kendi eseri olan ilim vasıtasıyla fizik ameliyelerin sırrını gitgide daha mükemmel bir surette keşfe bakacak; hayattan verebildiği ise onun ancak hareketsiz tâbirlerle olan bir tercümesinden ibaret kalacaktır. Zaten bundan fazlasını vermek iddiasında da değildir. Hayatın içine girecek yerde kendine çekerek sadece etrafında döner, hep dıştan olmak üzere, elinden geldiği kadar görüşler almağa bakar. Fakat sezgi (*intuition*) bizi hayatın içine götürecek, yani hasbileşmiş, şuurlaşmış, konusunu düşünebilecek ve sınırsızca genişletebilecek bir hâle gelen bir içgüdü olabilecektir.

Bu cinsten bir ceht imkânsız değildir, çünkü normal idrakimiz yanında görülen estetik idrak böyle bir cehdin insanda mevcut olduğunu gösteriyor. Gözümüz canlı varlığın karakterlerini organikleşmiş bir hâlde değil, birbirleri üzerine katılmış bir hâlde görüyor; hayatın olguları arasından geçen ve bunları birbirlerine bağlayarak mânalandıran basit hareket, yani hayat hamlesi gözlerimizden kaçıyor. Hâlbuki mekânın araya soktuğu havaleyi kaldırarak konusunun içine, bir nevi sempati ile girmesini bilen sanat adamı işte bu hamleyi yakalamak istiyor. Vakaa estetik sezgi de dıştan gelen idrak gibi ancak ferdî olgulara erişir. Şu kadar var ki sanatın tuttuğu yönde giderek bütün hayatı kendine konu yapacak ve bu konuyu, fizik âleminin bütün madde âlemini kendine konu yapması gibi, dıştan gelen bir idrak ile elde edilen ferdî vakıaları genel kanunlara kadar çıkartacak bir araştırma tasarlanamaz bir şey değildir. Yalnız bu tarzda bir felsefe ilmin kendi konusundan elde ettiği bilgilerle kıyas edilebilecek bir bilgiyi herhâlde kazanamayacak. Çünkü tasarladığımız bu içgüdü genişleyip sâf bir sezgi

hâline gelse bile zekâmızın aydınlık nüve (*noyau*)si onun etrafında yine kalacak, içgüdü bunun etrafında ancak müphem bir bulutçuk (*nébulosité*) teşkil edecektir. Fakat hayat hakkında asıl bilgi denebilecek bir bilginin zekâda bulunmaması dolayısıyla sezgi, zekânın bu husustaki eksikliklerini ve bunları tamamlayacak vasıtaları olsun yakalatabilecektir. Vakaa zihin kadrolarının hayata tatbik edilemeyeceğini göstermek için bir yandan zekânın mekanizmasını kullanacaksa da diğer yandan, zihnî kadroların yerine konulması gereken şeyin, hiç olmazsa müphem bir duygusunu kendi çalışması sayesinde bu sezgi, telkin edecek; böylece hayatın ne birçok ne de bir tek zihin kategorisine tamamiyle giremeyeceğini ve bundan başka ne mekanik kozalitenin ne de finalitenin hayat sürecine yetecek kadar tercüman olmayacağını zekâyâ tanıtabilecek; bundan sonra da bizimle geri kalan canlılar arasında kuracağı sempati münasebetleriyle genişleyecek şuur sayesinde bizi hayatın kendi alanı olan karşılıklı hulule, sürekli ve sonsuz yaratmaya götürecektir. Böylelikle zekâyı geçecekse de onu bu noktaya çıkartacak hamle yine zekâdan gelecektir. Zekâ olmasa sezgi, içgüdü şeklinde ve kendisini pratik olarak ilgilendiren şeylere bağlı ve hareketler hâlinde haricîleşmiş bir hâlde kalacaktır.

HAYAT VE ŞUUR

Bilgi teorisinin zekâ ve sezgi melekelerini nasıl düşünmesi lâzım geldiğini ve bunların birbirlerinden aydın bir surette yetecek kadar ayrılmış olmaması yüzünden birtakım fikir hayaletleriyle bunların sürüklediği içinden çıkılmaz meselelere nasıl düşüldüğünü az ileride göstermeğe çalışacak ve göreceğiz ki bu açıdan bakılan bilgi meselesi bir metafizik meselesidir ve her ikisi de tecrübeden çıkmaktadır. Zekâ eğer hakikaten maddeye, sezgi de hayâta tahsis edilmiş ise konularının özü alınmak için bir yandan birbirlerinden istifade etmeleri lâzım gelecek ve binnetice metafizik de bilgi teorisine bağlı kalacaktır. Fakat bir yandan da şuur hakikaten sezgi ve zekâyâ bölünmüş ise bu hâl onun hem maddeye tatbik

olunması hem de hayatın akışını takip etmesi zorunluğundan ileri gelmiş olacaktır. Şuurun böylece çifteleşmesi realitenin iki şekilde olmasından gelecek, bilgi teorisi de yine metafiziğe asılı kalmaya mecbur olacaktır. Hakikaten de bu iki araştırmadan her biri diğere götürür; öyle ki âdeta bir daire yapar ve bu dairenin merkezi ancak tekâmülün ampirik bir incelenmesi olabilir. Nitekim şuurun madde arkasından koştığına, kendini maddede kaybedip tekrar maddede bulduğuna, parçalanıp yeniden toplandığına bakmakladır ki bu iki tâbirin zıtlığı ve belki de müşterek kaynakları hakkında bir fikir edinilebilir. Fakat bir yandan da bu iki unsurun zıtlığına ve kaynaklarının birliğine dayanarak tekâmülün mânası daha iyi aydınlanmış olacağı şüphesizdir.

Üçüncü bölümün konusu işte bu olacaktır. Yalnız buraya kadar gözden geçirdiğimiz olgular bile hayatı, ya şuura veya ona benzeyen bir şeye bağlamak fikrini telkin etmektedir.

Yukarıda demiştik ki şuur, bütün hayvanlar âleminde canlı varlığın seçme kabiliyetiyle mütenasip oluyor. Seçme kabiliyeti, fiili kuşatan kuvve hâlindeki fiiller (*les virtualités*) bölgesini aydınlatır, olan şey ile olabilecek şeyler arasındaki açıklığı ölçer. Seçme kabiliyetine dışarıdan bakılırsa fiilin sadece bir yardımcısı ve onun yaktığı bir ışık, hakiki fiilin mümkün fiillere sürtülmesinden çıkan geçici bir kıvılcım gibi görülebilir. Yalnız şuur bir netice olmayıp bir sebep olsaydı yine aynı şey olacaktı. Hattâ şuurun en ilkel hayvanlarda bile hükmen (*en droit*) geniş bir yer tuttuğu, fakat fiilen (*en fait*) âdeta bir mengene arasında sıkışmış olduğu farz olunabilir. O hâlde ki sinir merkezinin her gelişimi organizmaya daha çok fiiller arasında seçebilmek gücünü vermekle realiteyi kucaklayabilecek bilkuvve fiilleri davet etmiş ve sonunda mengeneyi gevşeterek şuurun daha serbestçe geçmesine meydan vermiştir. Yalnız şuur, bu ikinci hipotezde de, birinci hipotezde olduğu gibi, fiilin pekâlâ bir âleti olacaktı; bununla beraber fiil, şuurun bir âletidir, demek daha doğru olur. Çünkü fiilin fiil ile zincirlenmesi ve fiilin fiili

sürüklemesi hapsedilmiş şuur için serbest kalma imkânının tek vasıtasıdır. O hâlde bu iki hipotezden birini nasıl seçmeli? Birinci hipotez doğru ise şuur her anda beynin hâllerine tekabül edecek, yani şuur hâlleri beynin hareketlerine tamamiyle karşılık olacak, sonunda psikolojik hâllerle beyin hâlleri arasında kesin bir başbaşa giderlik (*le parallélisme*) olması icap edecektir. İkinci hipoteze doğru ise, beyin ile şuur arasında her ne kadar karşılıklı bir bağıllık ve dayanışma bulunacaksa da tam mânasiyle başbaşa giderlik olmayacak; çünkü beyin ne kadar karmaşıklarsa organizmanın seçebileceği fiiller o nispette artacak, sonunda şuur, kendisiyle birlikte vâki olan beyin hâllerini aşmağa mecbur olacaktır. Eğer köpeklerle insanların idrakleri aynı olsaydı gördükleri aynı manzara bunların beyinlerini ihtimal ki aynı tarzda değiştirecekti; fakat insanların şuurlarındaki hâtıralar, köpeklerin şuurlarındaki hâtıralardan büt-bütün başka türlü olmak lâzım gelir. Çünkü köpeğin şuurundaki hâtıralar idrake esirdirler; köpek, aynı manzaraya şahit olmadan bu manzaranın hâtırasını şuurunda istediği vakit uyandıramaz. Köpekte hâtıraların uyanması ancak tanıma suretiyle belirir. Bu itibarla köpeğin hâtıraları, *düşünülebilir* hâtıralar olmaktan ziyade *tanınır* hâtıralarıdır. Kendi kendine uyanmayan bu hâtıralara ancak tazelenmiş idrakler diyebiliriz. İnsan ise bilâkis hâtıralarını istediği gibi ve dilediği zamanda uyandırabilir, bunun için eski bir idrakin tazelenmesini beklemeye mecbur değildir, geçmiş hayatını tanımakla da kalmayarak onu istediği gibi tasarlar ve hattâ hayal kurar. Bu hâtıraların beyinde yaptığı değişiklikler ise her iki tarafta aynıdır; aradaki psikolojik farkın sebebi iki beyin mekanizması arasındaki şu veya bu teferruat farkında değil, toptan alınan iki beyin arasındaki farkta olabilir. Köpek beyninden daha karmaşık olan insan beyni daha çok mekanizmaları birbirlerine çatıştırmış olduğundan şuur için bunların baskısından kurtularak istiklâle erişmesi mümkündür. Olguların hakikaten de bu tarzda olduğunu, bu hipotezlerden birini seçmek icap ederse ikincisini almak lâzım

geldiğini bundan önceki bir eserimizde ispat etmeğe çalışmış ve bunun için de şuur olaylarıyla beyin olaylarının münasebetlerini en iyi belli eden normal ve marazi tanıma vakıalarından bilhassa afazi (*aphasie*)leri incelemiştik.²⁵ İstenirse bu noktayı muhakeme ile de keşfetmek mümkündür. Nitekim beyin hâlleriyle şuur hâlleri arasında tam bir muadillik olduğunu iddia eden hipotezin çelişik bir konut (*postulat*)a, birbirleriyle uzlaşmaz iki sembolizmin kaypaklıklarına dayandığını muhakeme (*raisonnement*) ile de göstermiştik.²⁶

Bu cihetten bakılınca hayatın tekâmülü henüz hakiki bir fikir hâlinde ifade edilememekle beraber daha açık bir mâna alır ki o hâlde bütün tekâmül maddeden sanki geniş bir şuur akışı geçmiş gibi vâki olmakta ve yine bütün tekâmül, şuurda görüldüğü gibi, birbirlerine hulul eden bir kuvveler (*virtualité*) çokluğu ile yüklü bulunmaktadır. Yine bu tekâmülüdür ki maddeyi organikleşmeğe sürüklemiş, fakat bu yüzden de hareketi hem son derece ağırlaşmış hem de o nispette parçalanmaya uğramıştır. Kanatlanmak için kozasında hapsolan ipek böceği gibi şuur da bir yandan hakikaten uyuşmak zorunda kalırken diğer yandan taşıdığı temayüllerin çokluğu tasavvurlar hâlinde şuurlaşmaktan ziyade hareketler hâlinde *haricileşerek* birbirlerinden uzaklaşan canlı varlık serilerine dağılmıştır. Tekâmülün bu gidişinde birtakım canlılar gittikçe derinleşen uykulara dalmış, diğer birtakım canlılar da gittikçe daha çok uyanmışlar, hattâ öncekilerin uyuşuklukları bunların uyanmalarına yaramıştır. Yalnız uyanma, muhtelif iki tarzda olabilirdi. Hakikaten de hayat, yani maddenin içinden geçen şuur, dikkatini ya kendi hareketine veya içinden geçtiği maddeye dikmiş, böylece hem sezgi hem zekâ yönüne çevrilmiştir. Sezgi, ilk bakışta, zekâyâ çok müreccah görünür, çünkü hayat ve şuur burada kendi evlerindedir. Fakat canlı varlıkların tekâmül manzaraları hayat ve şuurun çok uzaklara gidemediğini gösteriyor. Şuur, ilk zamanlar

25 *Matière at Mémoire*, bölüm II ve III.

26 *Le paralogisme psycho-physiologique* (*Revue de métaphysique*, novembre 1904).

sezgi cihetinden kendi zarfıyla o derece sıkıştırılmıştı ki onu içgüdü hâlinde daraltmağa, yani hayattan ancak kendisini ilgilendiren pek küçük bir kısmı kavramaya mecbur kalmıştı. Hattâ bunu bile gölgede, hemen hiç görmeden sadece dokunmayla yapmıştı. Ufkun bu cihetten birdenbire kapanması üzerine şuur, aksine, zekâlaşmak, yani önce madde üzerine katlanmakla kendi evinden çıkmış gibi görünür; fakat böylelikle dış şeylere intibak ederek bunlar arasında dolanmaya, önüne dikilen engelleri kaldırmağa, alanını alabildiğine genişletmeğe muvaffak olmuştur. Bir defa serbest kaldıktan sonra artık kendi içine de katlanabildiği gibi burada hâlâ uyumakta olan kuvveler (*virtualités*)ini de uyandırabilir.

Şuur işte bu bakımdan yalnız tekâmülü harekete getiren bir prensip gibi görünmekle kalmaz; şuurlu varlıklar arasında insanın imtiyazlı bir yer aldığını da gösterir. Hayvanlarla insanlar arasındaki fark da artık bir derece farkı olmaz, bir mahiyet farkı olur. Önümüzdeki bölümde bu neticenin çıkmasını bekleyerek şimdilik yukarıdaki analizlerimizin bu farkı nasıl telkin ettiklerini göstereyim.

Yukarıda, icat olunmuş bir şeyin sonuçlariyle icadın kendisi arasında görülen büyük nispetsizliğin dikkate değer bir olgu olduğunu söylemiştik. Maddeye göre yüğrulmuş ve ilk önce yapma âletler vücuda getirmeğe bakmış olan zekâ bu âletleri acaba sadece yapmış olmak için mi yapıyor yoksa elinde olmayarak ve hattâ haberi olmadan başka bir şey mi takip ediyordu? Yapma bir şey vücuda getirmek, maddeyi şekillendirmek, eğip bükmek ve nihayet istenildiği gibi hâkim olunacak bir âlete kalbetmek demektir. İnsanlığın istifadesi de icat olunan şeyin maddi neticesinden ziyade bununla sağlanacak olan hâkimiyettir. Eğer bu icatlardan doğru- dan doğruya faydalaniyor —ki bunu zeki bir hayvan da yapabilir— ve hattâ icatçılar da ancak kendi istifadelerini düşünüyor olsalar bile icatların her tarafta uyandırabileceği yeni fikirlerle yeni duygulara nispetle bu istifadeler çok ehemmiyetsiz kalır; o hâlde ki icatların

asıl sonucu sanki bizi kendimizin üstüne yükseltmek ve böylece ufkumuzu genişletmektir. Burada netice ile sebep arasındaki büyük nispetsizliğe bakarsak bu sebebi kendi neticesinin *doğurucusu* gibi saymak güç olur. Vakaa bu sebep o neticeye yönünü göstererek onu *boşaltıyor*. Nihayet her şey zekânın maddeye el atmasının başlıca amacı maddenin engel olduğu *hayat hamlesine sanki yol açmak ve bu hamlenin yolunda devam etmesini sağlamaktır* gibi görünüyor.

İnsan beyni ile hayvan beyni karşılaştırıldığı zaman da aynı intiba alınır. Bunların arasındaki fark, ilk önce bir hacim ve karmaşıklık farkı gibi görünür. Fakat işleyiş ve verimlerine bakılırsa arada bambaşka bir fark olmak icap eder. Hayvan beyninin kurabildiği mekanizma, yani iradesiyle kazandığı alışkanlıklar bu mekanizmalarda toplanmış alışkanlıkların hareketlerini tekrarlamaktan başka bir sonuç vermez. İnsanda ise hareki alışkanlıklar hayvanların alışkanlıklarıyla kıyas edilmeyecek ikinci bir sonuç verebilir; o hâlde ki diğer hareki alışkanlıkları hükümden düşürerek otomatizme hâkim olmak suretiyle şuuru serbest bırakabilir. Dil merkezlerinin insan beyninde tuttuğu yerin ne kadar geniş olduğunu biliyoruz. Kelimelere tekabül eden beyin mekanizmalarının diğer mekanizmalarla veya birbirleriyle çatışmak gibi bir özellikleri vardır. İşe gömülmüş ve işe sürüklenmiş olan şuur, ancak bu çatışmalar esnasında kendine sahip olarak serbestleşir.²⁷

O hâlde hayvan beyni ile insan beyni arasındaki fark, sathi bir incelemenin sandığından çok daha derin olmak lâzımdır. Bu fark, dikkati tamamiyle esir eden bir makine ile dikkati serbest bırakabilen bir makine arasındaki fark gibidir. Newcomen'in tasarladığı ilk buhar makinesi, bir taraftan buharı silindire gönderen

27 Yukarıda adı geçen geolog N. S. Shaler'in pek güzel dediği gibi "insana vardığımız zaman ruhun bedene olan eski bağılılığının kalkmış olduğunu buluyor gibiyiz, aynı zamanda zihnî kısımlar da fevkalâde bir süratle gelişmiş bulunuyor, fakat beden yapısı aslında ne ise yine öyle kalmıştır." (Shaler, *The interpretation of nature*, Boston 1899, s. 187.)

bir taraftan da yoğunlaşan soğuk suları dışarıya atacak muslukları idare etmeğe bakan iki kimsenin münhasıran bunlarla uğraşmasını icap ettiriyordu. Bu işte kullanılan ve canına tak eden bir çocuk günün birinde muslukların manivelalarını makinenin nâzımına kordonlarla bağlamağı atlettikten sonra buhar makinesi o günden beri musluklarını kendi kendine açıp kapayan, yalnız başına işleyen bir makine olmuştur. Şimdi bu ikinci makinenin yapısı ile birincinin yapısını karşılaştıracak bugünkü bir müşahit önce muslukları gözetmekle uğraşan, iki çocuğu düşünmezse bu iki makine arasında yalnız bir karmaşıklık farkı görecektir. Sadece makinelere bakılırsa görülebilecek olan da hakikaten budur. Fakat bir de çocuklara bir göz atılırsa bunlardan birinin bütün dikkatini musluklara dikmiş olduğu, diğerinin istediği gibi eğlenmekte serbest kalmış olduğu görülür; bu iki makine arasındaki derin fark da asıl buradadır. Birinci makine dikkati esir eden, ikincisi ona serbestlik veren bir makinedir. Hayvan beyni ile insan beyni arasındaki fark da bu cinsten bir farktır.

Kıyası şu ki, finalite tâbirleri ile ifade edilmek istenilirse, şuur, kölelikten kurtulmak için organizmayı, birbirlerini tamamlayan hayvan ve nebatlara ayırmak zorunda kaldıktan sonra kendine içgüdü ile zekâ yönünde bir mahreç aramış: Yalnız bu mahreci içgüdü yolunda bulmamış, zekâ yolunda da ancak hayvandan insana âni bir sıçrayış yapmakla sağlamıştır demek lâzım gelir. O suretle ki, hayatın bütün organikleşme ve tekâmülünün hikmeti, bu son analize göre, insanda toplanıyor. Yalnız bu da sadece bir söz temsilidir. Hakikatte bir varolma akışı, bir de ona zıt bir akış var; hayatın bütün tekâmülü buradan geliyor. Şimdi bu iki akışın zıtlığını daha yakından takip etmek lâzımdır. Belki de bu sayede onlara müşterek bir kaynak bulabileceğiz. Yine bu sayede metafiziğin en karanlık yerlerine gireceğiz. Yalnız tutacağımız iki yön bir yandan zekâda, bir yandan içgüdü ve sezgide meydana çıktığından yolumuzu kaybetmekten korkmuyoruz. Hayatın

tekâmülü manzarası bize birbirlerini gerektiren bir bilgi görüşü, aynı zamanda bir metafizik telkin ediyor. Bu metafizik ve bu tenkid bir defa meydana çıktıktan sonra, sırası geldikçe, hayatın olanca tekâmülü üzerine herhâlde bir ıyık salabileceklerdir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
HAYATIN MÂNASI, TABİATIN DÜZENİ,
ZEKÂNIN ŞEKLİ

TAKİP EDİLECEK METOT

Birinci bölümde cansızla canlı arasında bir ayrılık sınırı çizmiş, aynı zamanda maddenin cisimlere ayrılmasının duyularımızla zekâmıza nispetle olduğunu söyledikten sonra parçalanmamış bir bütün olarak göz önüne alınan madde bir “nesne=objet” olmaktan ziyade bir seyyale (*flux*) olmalıdır demiş, bunları söylemekle de cansızları canlılara yaklaştıracak yollar aramıştık.

İkinci bölümde zekâ ile içgüdü arasında da aynı zıtlık olduğunu göstermiş, içgüdünün hayat gereklerine uyduğunu, zekânın ham maddenin görünen şekillerine göre kalıplaştığını söylemiş, içgüdü ile zekânın hep bir kaynaktan gelerek birbirlerinden burada ayrıldıklarını ilâve etmiştik, bundan sonra evrensel hayat kadar yaygın olması gereken bu kaynağa, daha iyi bir tâbir bulamadığımız için, “genelşuur” denebileceğini söylemiş, bunları söylemekle de zekâyı kuşatan bu “şuur”dan hareketle onun nasıl doğduğunu göstermek imkânı olduğunu sezdirmek istemiştik.

Öyleyse zekânın doğuşunu gösterirken aynı zamanda cisimlerin doğuşunu da göstermeyi denemek zamanı gelmiş olacaktır, eğer zekâmızın büyük çizgileri madde üzerindeki işlemelerimizin genel şeklini gösteriyor ve maddenin teferruatı bu işlemelerin icaplarına göre şekilleniyorsa, birbirlerine açıkça bağlı iki teşebbüs karşısında bulunuyoruz demektir. Bu takdirde zekâlaşma (*intellectualité*) ile maddileşme (*matérialité*) karşılıklı uymalarla bu teferruatta teşekkül

etmiş, her ikisi de daha geniş, daha yüksek bir mevcudiyet şeklinden çıkmış olacaklar. Bu çıkışın görülmesi için de onları çıktıkları yere kadar götürmek lâzım gelecektir.

İlk bakışta metafizikçilerin en cesaretli spekülasyonlarını aşıyor gibi görünen böyle bir teşebbüs, herhâlde psikolojiden daha ileri, kozmogonilerden daha ileri, gelenekçi metafizikten daha ileri gitmeyi iddia edecektir; çünkü psikoloji olsun, kozmogoni ve metafizik olsun, bunların hepsi, zekânın maddeye suretiyle doğuş ve oluşunu gösterecekleri yerde esasını bilinir saymakla işe başlamaktadırlar. Hâlbuki, ileride görüleceği gibi, benim buradaki teşebbüsüm çok daha sadedir, yalnız her şeyden önce bu teşebbüsümün diğer teşebbüslerden nerelerde ayrıldığını söylemeliyim.

Psikolojiden başlayarak diyeceğim ki zekânın hayvan silsilesindeki gelişme dereceleri takip edilmek suretiyle doğuş ve oluşu *meydana çıkartılıyor* denirse buna inanmamak lâzımdır. Çünkü mukayeseli psikoloji bize ancak şunu gösteriyor: Bir hayvan ne kadar zeki ise eşyadan faydalanan aksiyonları üzerindeki düşünceleri o nispette artıyor ve böylece insana kadar geliniyor. Fakat hayvanların aksiyonları da insan aksiyonlarının başlıca yollarını kendiliklerinden kabul etmiş, onlar da madde âleminde bizim gibi aynı genel yönler ayırmış, yalnız birbirlerine aynı münasebetlerle bağlı şeyler üzerinde bizim gibi tam mânasiyle kavramlar yapamamış, fakat bir kavram havası içinde hareket eder olmuşlardır. Hem de yaptıkları işler ve aldıkları durumlarla her an pek dolu oldukları için, bunların tesiriyle dış âleme kapılarak kendi dışlarına çıkmış ve dolayısıyla tasarılarını düşünmekten ziyade yapar olmuş, hiç değilse insan zekâsının şemasını daha önceden kabataslak göstermeğe başlamışlardır.¹ İnsan zekâsını hayvan zekâsiyle açıklamaya kalkışmak ise bir insanlık embriyon'unu insan çapında anlatmağa yeltenmekten başka bir şey değildir. Bunu yapmakla muayyen bir

1 Bu noktayı *Madde ve Hafıza* adlı eserimizde geliştirmiştik; bölüm II. ve III. Bilhassa 78-80 ve 169-186'ıncı sahifeler.

yönün gitgide zekileşen varlıklar tarafından gittikçe daha uzaklara doğru nasıl takip edilmiş olduğu gösteriliyor. Fakat mademki yön ortaya konuyor, zekâ da peşinden biliniyormuş gibi alınıyor.

Madde için de aynı şey yapılıyor, nitekim Spencer'in kozmogonisinde madde, peşinden biliniyormuş gibi alınıyor. Hattâ kanunlara itaat ettiği, eşyanın eşyaya, olguların olgulara değişmez münasebetlerle bağlı oldukları bu münasebet ve kanunları anlayan şuurun da böylece tabiatın genel şeklini kabul etmek suretiyle zekâ hâlinde taayyün etmiş olduğu gösteriliyor. Fakat eşya ve olgular vaz'edildikten sonra zekânın da farz edildiğini görmemek kabil midir? Maddenin esası hakkında *a priori* her türlü hipotez bir tarafa bırakılırsa bir cismin maddîliğinin ona dokunduğumuz noktada bitmediği meydandadır. Madde, tesirini duyurduğu her yerde mevcuttur. Misal olarak maddenin sadece çekim kuvvetini alalım; bu kuvvet, güneşe, yıldızlara, belki de bütün kâinata tesir ediyor. Fizik ilerledikçe de cisimlerde tasarlanan ferdiliklerden eser kalmıyor, hattâ ilim muhayyilesinin analizle ayırmış olduğu zerrelere mevcut olmadıkları, cisim ve cisimciklerin evrensel karşılıklı tesirler içinde kaybolmağa doğru gittikleri görülüyor. İdraklerimiz de bize eşyanın kendisinden ziyade bunlar üzerinde yapmamız mümkün olan tesirlerin tasvirini veriyor. Nitekim eşyada bulduğumuz şekiller bile sadece erişip değiştirebildiğimiz kısımları gösteriyor. Madde üzerinde çizilmiş olduğunu gördüğümüz çizgiler, üzerlerinde gidip gelmeğe çağrıldığımız yollardır. Şekillerle yollar, şuurun madde üzerine tesirleri hazırlandıkça, daha kısıası, zekâ teşekkül ettikçe belirmişlerdir. Başka bir plânda teşekkül etmiş yumuşakçalar veya böcek gibi hayvanların maddeyi bizim gibi ve bizim gördüğümüz şekillerde idrak etmeleri şüphelidir. Hattâ maddeyi cisimlere ayırmaları bile zorunlu değildir. Çünkü içgüdülerinin gösterdiği şeyleri takip etmeleri için mevcutları bizim gibi şeyler hâlinde görmeğe ihtiyaçları yoktur: Sadece "hassaları" ayırmaları kâfidir. Zekâ ise en basit şeklinde bile

içgüdünün tersine olarak maddenin madde üzerine tesir etmesini gözetir. Eğer madde herhangi bir cihetten tesir almak veya tesire uğramak gibi bir bölünmeye yahut daha basit olarak aynı zamanda bulunan ve ayrı kalabilen parçalara ayrılmağa elverişli olursa zekâ hemen o tarafa dönüyor. Maddeyi bölmeye uğraştıkça da birbirlerine katılan uzamlar şeklinde mekânda ve mekânlaşmağa sarkmış bir hâlde görüyor. Fakat buna rağmen maddenin parçaları yine karşılıklı bir beraberlik ve tesir hâlinindedirler. Böylece ruhu, zekâ hâlinde yahut birbirlerinden ayrı kavramlar hâlinde taayyün ettiren hareket, maddeyi de birbirlerinden açıkça ayrı şeyler hâlinde parçalanmaya götürüyor ve böylece *şuur zekâlaştığı nispette maddede nihayet mekânlaşıyor*. Demek oluyor ki tekâmülcü felsefe, aksiyonumuzun takip edeceği yollara göre mekânda bölünerek birbirlerinden ayrılmış bir madde tasarladığı anda, doğuşunu göstermiş olduğunu iddia ettiği zekâyı da olmuş bitmiş, bilinen bir şey gibi alıyor.

Metafizik de böyle yapıyor, yalnız düşüncenin kategorilerini *a priori* olarak akılla çıkarttığı zaman bunu hem daha ince hem de daha şuurlu yapıyor. O hâlde ki özü çıkıncıya kadar sıkılan zekânın burada boş sanılabilecek kadar yavan, basit bir prensibe oturtulduğu görülüyor, sonra da bu prensipten ona zihnen konmuş olan şey çıkarılıyor. Böylelikle zekânın kendi kendisine olan bağılılığı gösterilerek tarifi yapılıyor, formülü veriliyor, fakat doğuşu aslâ gösterilmiş olmuyor. Fichte'nin bu husustaki telâkkisi Spencer'inkinden daha hakiki, eşyanın gerçek düzenine daha saygılı olmakla beraber bizi daha ileriye götürmüş değildir. Çünkü zekâyı durulmuş, yoğunlaşmış hâliyle alıyor, sonra da dış realiteler hâlinde yayıyor. Spencer ise önce dış realitelerden hareket ediyor, sonra da bu realiteleri zekâ hâlinde tekrar yoğunlaştırıyor. Fakat ikisinde de bilinir sayılmak yahut da durulmuş veya yayılmış olarak gösterilmek, doğrudan doğruya bir görme ile olduğu gibi yakalanmış olmak yahut bir aynada aksediyormuş gibi tabiata

aksetmiş olarak görünmek lâzım geliyor.

Filozoflardan çoğunun bu noktada uzlaşmaları tabiatın birliğini tasdik etmelerinden, daha doğrusu bu birliği soyut ve geometrik olarak tasarlamalarından geliyor. Bu filozoflar organikleşmiş ile organikleşmemiş arasında da bir kesinti görmüyor, görmek de istemiyorlar. Yalnız bir kısmı maddeden hareket ediyor, sonra da maddeyi kendi cinsinde karmaşıktırmak suretiyle canlının vücuda getirileceğini iddia ediyor; bir kısmı da ortaya önce hayatı koyduktan sonra ustaca bir *inişle* maddeye doğru gidiyor; fakat iki taraf da tabiatı sadece derece farkı görüyor, şu farkla ki birinci hipotezde karmaşıklık derecesi, ikincisinde şiddet derecesi kabul ediliyor; bu prensip bir kere kabul edildikten sonra da zekâ reel âlem kadar genişliyor, çünkü eşyada geometrik olarak ne varsa insan zekâsı hepsini söz götürmez bir surette tamamiyle alabilecek, gerisi, daha doğrusu bütün geri kalanlar aynı derecede anlaşılır ve anlar olacaklardır. Hakiki sistemlerin çoğunda işte bu postulat görülüyor. Yukarıda tesadüfle yanyana gelen iki adın, Fichte ile Spencer'in aralarında hiçbir temas ve müşterek ölçü yokmuş gibi görünen doktrinlerini birbirleriyle karşılaştırırsanız buna siz de kolayca kanaat getireceksiniz.

O hâlde felsefi spekülasyonların temelinde tabiatın bir olduğu ve zekâda tabiatı tamamiyle kucaklamak fonksiyonu bulunduğu tarzında (birbirlerine bağlı ve tamamlayıcı) iki kanaat bulunuyor. Bu kanaatlerde bilmek gücü de tecrübenin topuna şâmil farz edilmiş olduğu için zekâyı doğurtmak ve nasıl doğduğunu anlamak meselesinin artık sözü bile olmuyor. Ufku kucaklayan göz gibi zekâ da bilmiyormuş gibi alınıyor ve öylece kullanılıyor. Yalnız varılan sonucun değerinde ayrılıklar oluyor: Bir tarafa göre zekânın bildiği, kavradığı şey realitenin kendisi, yani tam gerçek oluyor, diğer tarafta bir hayaletten ibaret kalıyor. Zekânın bildiği şey de ister hayalet ister realite olsun, kavradığı yahut kavradığını sandığı şey, kavranabilir şeylerin hepsi oluyor.

Ferdî zekâ gücüne karşı felsefenin gösterdiği aşırı güven işte bu kanaatten geliyor, ister dogmatik yahut kritik olsun, ister mutlakı bildiğini iddia etsin ister bilgimizin *relatif* olduğunu söylesin her felsefe, genel olarak, tek bir feylesofun eseri oluyor, aynı zamanda bütünü bir ve toplu olarak görmekten ibaret kalıyor. Bunun için de olduğu gibi alınmak yahut bırakılmak lâzım geliyor.

Hâlbuki bizim istediğimiz felsefe tamamlanıp olgunlaşmağa tek kabiliyeti olan daha mütevazı bir felsefedir. Tasarladığımız insan zekâsı da Eflâtun'un mağara teşbihiyle gösterdiği zekâ değildir. İnsan zekâsının fonksiyonu artık ne mağara duvarına akseden boş gölgelerin geçişlerini seyretmek ne de arkaya dönerek göz kamaştırıcı güneşi görmektir. Zekânın yapacağı başka şeyler vardır. Çift süren öküzler gibi biz de ağır bir işe koşulmuşuzdur; kası ve oynaklarımızın zorlanmalarını, sürdüğümüz sabanın ağırlığını, toprağın katılığını duyuyor, hem çalışmak hem de çalıştığını bilmek, realite ile temasa gelmek ve hattâ realiteyi yaşamak, yapılan işlerle açılan izleri bizi ilgilendirdikleri nispette yaşamak istiyoruz; insan zekâsının fonksiyonu da bunlar oluyor. Aynı zamanda bize çalışmak ve yaşamak gücünü veren lütufkâr bir hayat seyyalesi içindeyiz. İçine gömüldüğümüz bu hayat ummanından daima bir şey teneffüs ediyor, varlığımızın, hiç olmazsa onu güden zekâmızın hayat ummanında bir nevi katılma ile teşekkül ettiğini duyuyoruz. Felsefe de ancak bütünde yeniden kaynaşmak için yapılan bir çabalama olabilir. Kaynağına kadar götürüldüğü takdirde zekâ da kendi oluşunu tersine olarak tekrar yaşayacaktır. Yalnız bu teşebbüs artık birdenbire tamamlanacak gibi değildir. Herhâlde kollektif ve tedricî olacak, birbirlerini düzelten, birbirlerine katılan intihaların karşılıklı alınıp verilmelerinden ibaret olacak ve nihayet insanlığı genişletmeğe ve kendi kendisini aşmağa erişen bir insanlığa varacaktır.

Yazık ki zihnin bu metoda karşı gelen son derecede köhne bir alışkanlığı vardır. Bu alışkanlık bize hemen çıkmaza varan kısır

düşünceler telkin ederek diyor ki: Zekâdan daha uzaklara gitmek iddiası boştur, bunu zekâdan başka ne ile yapacaksınız? Şuurla aydınlık olarak ne varsa hepsi de zekâ değil midir? Siz de onun içindesiniz, dışına çıkamazsınız, isterseniz zekânın ilerlemek kabiliyetinde olduğunu, ilerledikçe daha büyük birçok şeyleri gitgide daha aydın görebileceğini söyleyiniz. Fakat zekânın doğuşunu gösterdiğinizden bahsetmeyiniz, çünkü onu da zekânıyla yapacaksınız.

Evet, bu itiraz akla tabîi olarak gelir. Fakat bu türlü muhakemelerle herhangi yeni bir alışkanlığın kazanılması imkânsızlığı da ispat olunabilir. Kaldı ki muhakeme bizi daima bilinenin çemberi içinde hapsediyor. Bu çemberi kırmak ancak işe girişmekle olur. Eğer ömrünüzde yüzen bir adam görmedinizse yüzmeyi imkânsız bulursunuz, çünkü yüzmeyi öğrenmek için su üzerinde durabilmekle işe başlamak ve dolayısıyla yüzmeyi daha önceden bilmek lâzım olduğunu söylersiniz. Hâlbuki bu muhakemelerle katı topraktan ömrünüz oldukça ayrılamaz, hiçbir zaman suya giremezsiniz. Fakat böyle düşünecek yerde hiç korkmadan, kendinizi sıkmadan suya atarsanız göreceksiniz ki suyun üzerinde önce çırpınacak, şöyle böyle duracak, sonra da bu yeni muhite gitgide uymaya çabalayarak nihayet yüzmeyi öğreneceksiniz. Bunun gibi zekâdan başka bir vasıta ile bilmeyi istemek, teorik olarak, saçma görünür; fakat tehlike açıkça göze alınırsa muhakemenin bağladığı, çözemediği düğümü belki işe atılma çözecektir.

Kaldı ki bizim meseleye karşı olan bakışımız kabul olunduğu nispette tehlikenin o kadar büyük olmadığı görülecektir. Yukarıda göstermiştik ki zekâ, kendisinden çok daha geniş bir realiteden ayrılmış, aralarında açık hiçbir kesinti olmamıştır; kavramlarla olan düşüncenin etrafında onun kaynağını hatırlatan belirsiz bir kenar olduğunu da söylemiş, bundan başka zekâyı, bu kenar içinde yoğunlaşma yoluyla teşekkül etmiş katı bir çekirdeğe benzetmiştik. Bu çekirdek kendisini kuşatan seyyaleden tamamiyle ayrı ve bambaşka bir şey değildir. Çünkü her ikisi de aynı cevherden olmasalardı bir-

birleriyle kaynaşamazlardı. Yüzmek için suya ilk defa atılan adam sadece katı toprağın mukavemetini bilir. Eğer atıldığı yeni muhitin yumuşaklığına göre çırpınamazsa boğulacaktır. Boğulmaktan kurtulmak için yeni muhitte karşılaşacağı suyun katılığına uymaktan başka çare yoktur. Ondaki yumuşaklığa da ancak bu şartla uyutabilir. Alışılmış bir muhitten çıkarak yeni bir muhite atılmaya karar verecek düşüncemiz için de aynı şey söylenebilir.

O hâlde düşüncenin de aynı şeyi yapması, alıştığı muhitten çıkması lâzımdır. Çünkü kendi iktidarları içinde düşünmekten kopamayan bir akıl, bu iktidarları aslâ genişletemez. Hâlbuki genişleme bir kere olduktan sonra artık akla aykırı görünme de kalmaz. Nitekim yürüme tarzını istediğiniz kadar değiştiriniz, ne yapsanız bu değişikliklerden bir yüzme kuralı çıkaramazsınız. Fakat suya atılıp da yüzmeyi öğrendikten sonra yüzme hareketlerinin yürüme hareketlerine bağlı olduklarını anlıyacak, hem de yürüme hareketlerinin yüzme hareketlerinde devam ettiklerini göreceksiniz; fakat yüzme hareketleri hiçbir zaman yürüme hareketleriyle başarılabacak gibi olmayacaktır. Zekânın mekanizması hakkında da istediğiniz kadar akıllıca düşününüz, bu mekanizmayı aslâ aşamayacaksınız. Vakaa daha karmaşık düşüncelere gidebilirsiniz, fakat ne daha yükseklere çıkabilir, hattâ ne de sadece farklı bir düşünceye sahip olabilirsiniz. Bunlara sahip olmak için zekâyı bir irade gücü ile evinden oynatacak kadar zorlamak lâzımdır.

Öyleyse zekâyı kaynaklarına kadar götürerek nasıl doğduğunu görmeyi denemenin çıkmaz düşüncelere götürecek gibi görünmesi ancak görünüştedir, öyle sanıyoruz ki çıkmaz düşüncelere sürüklenmek benim tasarladığım felsefede değil, bütün öteki tarzda yapılan felsefelerde vardır. Sâf zihinciliğin bilgi teorisiyle ilmin bilinen şeyler üzerinde yaptığı teori arasında, daha doğrusu metafizik ile ilim arasında kurduğu münasebetin felsefe kabul edilemeyeceğini ve edilmemesi gerektiğini ispat edeceğimiz zaman birkaç kelime ile işte bunu göstermeğe çalışacağız.

İLİM VE FELSEFE

Vakaa ilk bakışta olgular hakkındaki bütün düşünceleri pozitif ilme bırakmak ihtiyatlı bir hareket gibi görünür. Bu takdirde fizik ile kimya ham madde ile uğraşacak, biyoloji ile psikoloji hayatın belirtilerini inceleyecek, felsefenin ödevi de bu suretle açıkça sınırlanmış olacak. Feylesof da artık olgu ve kanunları âlimlerin elinden aldıktan sonra daha derin sebepleri bulmak için uğraşırken bunları ister aşmaya çabalasın ister daha ileriye gitmenin imkânsızlığına inanarak bunu ilmî bilginin analizi vasıtasıyla ispat etmeğe çalışsın, her iki hâlde de ilimden aldığı olgu ve münasebetler hakkında, bozulamaz kararlar verilmiş dâvalara karşı duyulması gereken saygıyı gösterecektir. Şayet bu bilgi, bilgi meselesinin bir tenkidini gerektirirse ona bir de metafiziğini katacak, fakat bilginin kendisine gelince onu kendi mahiyetinde bilmeyi felsefenin değil, ilmin işi sayacaktır.

Yalnız bu sözde iş bölümünün her şeyi bulandırıp karıştırmaktan başka bir şey yapmadığını görmemek kabil değildir. Çünkü feylesofun kendine ayıracağı metafizik yahut tenkid, burada pozitif ilimden tamamiyle yapılmış olarak alınacak, âlimin yaptığı analizlerde ise bunlar zaten bulunacak, mesuliyet de esasen âlime bırakılmış olacak. Olgu meselelerine ise daha başta karışmak istemediği için prensip meselelerinde de ilmin realite karşısındaki durumunun vücuda getirdiği şuursuz ve binnetice kıvamsız bir metafizik ve tenkidi sadece daha açık terimlerle formüllendirmiş olmak derekesine düşecektir. Vakaa tabiattaki şeylerle beşerî şeyler arasında görünürde bir benzerlik vardır, fakat buna aldanmamalı. Burada hukuk alanında değiliz, hukukta olgunun vasıflandırılması ile olgu hakkındaki hüküm ayrı şeylerdir; sebebi de çok basittir, çünkü hukukta olgunun üstünde ve olgudan müstakil bir kanun yapıcısı tarafından dikte edilmiş bir kanun vardır. İlim alanında ise kanunlar olguların içinde olduğu gibi realite âlemini seçik olgulara ayırmak için takip edilen yollara da bağlıdır. Eşyanın görünüşü, mahrem

mahiyeti ve organizasyonu hakkında peşin bir hüküm verilmeden hiçbir tasvir de yapılamaz. Çünkü burada suretle madde birbirlerinden tamamiyle ayrılabilir gibi değildirler; prensip meselelerini felsefeye bırakmakla başlarken onu yargıtay mahkemesiymiş gibi ilimlerin üstünde görmek isteyenler metafiziği, bozulamayacak surette gelen kararları sadece daha sarahatli tâbirlerle usulüne göre kaydeden tescil mahkemelerine döndürmüş olurlar.

Gerçek pozitif ilim, sâf zekânın eseridir. Bu telâkkimiz ister kabul edilsin ister edilmesin, herkesin birleşeceği bir nokta var ki o da zekânın kendisini bilhassa madde âleminde evindeymiş gibi rahat hissetmesidir. Nitekim mekanik icatlar vasıtasıyla bu sayede ham maddeden daha iyi faydalanıyor, ne kadar mekanik düşünülürse icatlar da o derece kolaylaşıyor. Hattâ denebilir ki zekâda saklı bir geometricilik tabîî bir mantık hâlinde bulunuyor, cansız maddeye nüfuz edildikçe de bunun meydana çıktığı görülüyor. Zekâ da bu maddeye göre yağrulmuş bulunuyor, onun yaptığı fizik ve metafiziğin birbirlerine pek yakın olmaları da bundan ilerigeliyor. O hâlde hayatı incelemeye başlayınca canlıyı da ister istemez cansız gibi inceleyecek, aynı suretleri bu yeni konuya tatbik ederek madde alanında pek iyi başarılar kazandıran alışkanlıkları bu yeni alana da aktaracaktır. Haklıdır. Çünkü madde gibi canlı varlıklar da tesirimiz alanına ancak bu sayede giriyor. Şu kadar var ki bu suretle erişilen hakikat tamamiyle aksiyon iktidarımıza göre olan bir hakikattir. Bu ise sembolik bir hakikatten başka bir şey olmadıgından fizik hakikatlerle aynı değerde olamaz. Çünkü sadece dış yüzünü gözetlemeyi uygun gördüğümüz hayata fizik hakikatlerin *a priori* olarak bir yayılmasından ibaret kalıyor. O hâlde felsefenin buradaki ödevi işe fiilen karışmak, canlı varlığı pratik fayda gibi gizli bir maksat olmaksızın zihnî alışkanlıklardan tam mânasiyle kurtararak incelemek olacaktır. Felsefenin konusu, hakikati görmektir; canlı karşısındaki durumu da ilmin durumu gibi olamaz. Çünkü ilim, yalnız eşyaya tesir etmek ister. Bunu da

ham madde vasıtasıyla yapabildiği için geri kalan bütün realiteleri hep bu yüzden görmeğe bakar. Denecek ki felsefe, mademki fizik olguları sadece pozitif ilme bırakıyor, biyoloji ve psikoloji olgularını da bıraksa olmaz mı? Olur, olur ama maddi ihtiyaçlardan gelen düşüncesiz ve hattâ şuursuz mekanik bir tabiat telâkkisini ve aynı zamanda bilginin birliği gibi basit bir doktrini de *a priori* olarak kabul etmek olur.

Böyle olunca da felsefe artık tamamiyle yapılmış demek olur. Çünkü pozitif ilme hiçbir şey katmayan ve esasen aynı postulat'ya dayanan metafizik bir dogmatizm ile metafizik bir septisizmden birini seçmekten başka yapılacak bir şey kalmaz. Tabiatın yahut ki bu da aynı şey demektir, ilmin birliğini hiçbir şey yapamayacağı için hiçbir şey olmayacak olan, daha doğrusu bütün varlıkları kendinde toplayan tesirsiz bir Tanrı'da yahut bağrından eşyanın hassaları ve tabiatın kanunları dökülen ezeli ve ebedî bir maddede yahut da kavranamaz bir çokluğu kavramaya bakan, tabiatla düşüncenin sureti olabilecek sâf bir surette bulur. Bütün bu felsefelerin türlü sözlerle söyledikleri şey, ilmin canlı bir varlığı cansız bir varlık gibi incelemekte haklı olduğu ve kendi kategorilerini, ister maddeye ister canlıya tatbik etsin, zekânın elde edeceği bilgiler arasında hiçbir değer farkı olmadığına toplanıyor.

Bununla beraber birçok hâllerde bu çerçevenin çatırdadığını duyuyoruz. Filvaki cansızlarla canlılar arasında bir ayırma yapılmakla işe başlanmamış, cansızlar yerleştirildikleri çerçeveye önceden intibak etmiş iseler de canlılar aynı çerçevede ancak esaslarının itibarî olarak çıkarılmasıyla durabilmişler, bunun için de nihayet çerçevenin bütün muhtevası şüphe ile karşılanmak akıbetine uğramıştır. İlmin yapma birliğini bir mutlak gibi ileriye süren bu metafizik dogmatizmin yerine şimdi ya bir septisizm yahut bir rölativizm bütün ilim mahsullerine bunlardan birinin yapma karakterini yayacak; felsefe de mutlak realiteyi bilinemez sayan bir felsefe ile bu realiteyi bildirmek sanısıyla ilimden fazla bir şey

söylemeyen bir felsefe arasında sallanacak. İlim ile felsefe arasında her türlü çatışmanın önü alınmak istendiği için de ilim büyük bir şey kazanmadan felsefe feda edilmiş olacaktır. Hakikatte ise bu metafizik zekâyı aşmak için yine zekânın kullanılması gibi zahîrî bir çıkmazdan sakınmak iddiasıyla *a priori* olarak vaz'edilmekle başlanarak körükörüne ve şuursuz kabul edilmiş bir birliği olanca gayretle tekrar bulmaktan ibaret hakiki bir çıkmaz içine düşecek ve bütün bunlar her türlü tecrübeyi ilme ve bütün realiteyi sâf zekâyı bırakmak yüzünden olacaktır.

Bize kalırsa bunun aksini yaparak cansızla canlı arasında bir ayrılık sınırı çekmekle işe başladıktan sonra göreceğiz ki cansızlar zekâ çerçevesine tabîi olarak, canlılar da ancak suni olarak giriyorlar. Buna göre canlılara karşı ayrı bir durum almak gerekecek, pozitif ilim gözünden başka bir gözle incelenmeleri lâzım gelecektir. Felsefe de bu sayede tecrübe alanına girerek şimdiye kadar kendisine ait görülmeyen birçok şeylere karışacak, ilim ile bilgi teorisi ve metafizik aynı vadiye götürülmüş olacaklar; bundan dolayı da aralarında evvelâ bir karışıklık olacak, bu yüzden ilk önce her üçü de bir şey kaybettiklerini sanacak, fakat bu buluşmanın sonunda hepsi de faydalanacaklardır.

İlmî bilgi, tecrübe vadisindeki bütün hükümlerine aynı kıymetin verilmesinden dolayı gerçekten öğünebilir. Yalnız bu hükümler hep bir sıraya konulmuş oldukları için hepsi de aynı relativlikle damgalanmışlardır. Hâlbuki bunlar arasında lüzumlu gördüğümüz bir ayırma yapılırsa böyle olmayacaktır. Çünkü zekâ ancak ham madde alanında kendi evindedir. Esasen insan da ancak madde üzerinde aksiyonda bulunuyor; aksiyonun, yukarıda söylediğimiz gibi, reel olmayan şeylerde hareket etmesi de mümkün değildir. Nitekim fiziğin teferruata ait olan bilgileri değil de genel şekli göz önüne alınırsa mutlak bir bilgiye temas ettiği söylenebilir. Hâlbuki ham madde vadisinde elde ettiği mutlak bilgiye benzer bir bilgiyi hayat âleminde elde etmesi bir tesadüf eseri değilse ya

bir şans eseri yahut itibarîdir. Çünkü zekâ çerçevelerinin burada tatbik edilmeleri artık tabii değildir. Bunu söylemekle, kelimenin ilmî mânasiyle de meşrû değildir demek istemiyorum. Eğer ilmin ödevi eşya üzerindeki tesirimizi genişletmekse ve eğer ilim âlet olarak ancak ham madde ile tesir ediyorsa canlı varlıkları da cansızlar gibi incelemekte devam edebilir ve etmelidir de. Fakat hayatın derinliklerine gidildikçe bu bilginin ancak aksiyon imkânlarına göre yapılmış sembolik bir bilgi olduğu anlaşılacaktır. O hâlde ilmî hakikatin üstüne metafizik denebilecek başka cinsten bir bilgi koymak için felsefe, bu yeni vadide ilmi takip etmek zorunda olacak. İlmî yahut metafizik bütün bilgimiz de bundan böyle yeniden kalkınarak, artık mutlak içinde bulunuyor, onda cevelân ediyor, onda yaşıyor olacağız. Mutlak hakkındaki bu bilgimizin de eksik olacağı şüphesizdir; fakat ne dıştan olan bir bilgi ne de relatif bir bilgi olacak. İlim ile felsefenin bu bir arada ilerleyen gelişmeleri sayesinde varlığın kendisine derinlikleri içinde erişecektir.

Zekânın tabiata dıştan yüklettiği yapma birlikten böylece el çekmekle tabiatın gerçek, derin ve canlı birliğini tekrar bulmak ihtimali vardır. Çünkü sâf zekâyı aşmak için sarf edilecek ceht, bizi daha geniş bir şeye götürür. Zekâmız da zaten burada bölünmüş ve bölündüğü için de kaynağından ayrılmak zorunda kalmıştır. Fazla olarak, madde dahi zekâyı göre ayarlandığından aralarında apaçık bir uygunluk hâsıl olmuştur. Bunun için birinin doğuşunu göstermeden diğerini doğurtamayız. Her ikisini de aynı süreç, aynı kumaştan aynı zamanda yontmak zorunda kalmıştır. Sâf zekâyı aşmaya çabaladıkça da bu realiteye gitgide daha tam olarak yeniden yerleşeceğiz.

ZEKÂ VE MADDİLİK

Öyle ise hem dış âlemden en çok ayrılmış hem de daha az zekâlaşmış olan iç hayatımıza katlanalım. Benliğimizin en derinlerini, kendimize en yakın duyduğumuz noktayı arayalım. Burada sâf süre âlemine yeniden giriyoruz, öyle bir süre ki durmadan ilerleyen bir geçmiş, mutlak olarak yeni olan bir hâl (*présent*) ile, daha doğrusu

yaşanmakta olan anlarla mütemadiyen büyüyor. Aynı zamanda, irademizin de son hadde kadar gerildiğini duyuyoruz. Şimdi şahsiyetimizin kendi üzerine kuvvetli bir katlanışıyle bizden uzaklaşan geçmişimizi toparlamak, sonra da içine girmek suretiyle yaratacağı hâl (*présent*)e kadar parçalanmamış bir bütün hâlinde sürmek lâzımdır. Yalnız özümüzle bu tarzda bir olduğumuz anlar pek nadirdir. Çünkü bu anlar gerçekten hür olan aksiyonlarımızın anlarıdır, hattâ bu anlarda bile özümüz tamamiyle ele geçmiş değildir. Zira özümüzle bir olmak demek olan süre duygumuz derece derecedir. Yalnız bu duygu derinleşerek özümüzle bir oldukça iç hayatımızdaki zekâlaşmaları da o nispette aşacaktır. Zekânın esas fonksiyonu, tıpkıyı tıpkıya bağlamak olduğuna göre kadrolarına girecek olanlar ancak tekrarlanan olgulardır. Vakaa zekâ, hakiki sürenin gerçek anlarını olup bittikten sonra bir sıra dış görüşlerle yeniden inşa etmiyor ve bu görüşleri eskiden bilinen şeylere benzeterek ele geçirmenin yolunu bulmuyor değildir. Fakat bu mânada olan ruhi hâl, zekâyı aşmayı âdeta bilkuvve ihtiva eder. Bununla beraber ruhi hâl bu görüşleri aşar, hattâ bunlarla kıyas bile edilemez, çünkü bölünmez ve yeni olan bir hâldir.

Şimdi kendimizi gevşeterek geçmişin mümkün olan büyük kısmını hâle, bulunduğumuz âna sürüp getiren cehdi keselim. Bu tam gevşeme hâlinde artık ne hafıza ne de irade kalır. Fakat bu hâle hiçbir zaman gelmediğimiz için mutlak bir gevşeme de olmuyor demektir. Nitekim tam olarak hür olduğumuz da yoktur. Yalnız gevşemenin son haddinde, durmaksızın tekrarlanan bir “hâl”den, daha doğrusu doğmasıyla ölmesi bir olan anlardan yapılmış bir mevcudiyet seziyoruz. Bu, acaba tam bir madde mevcudiyeti midir? Hayır, tamamiyle değil, çünkü maddeyi pek küçük titreşimlere irca eden analiz, bu titreşimlerden en kısasının, tamamiyle yok olmasa bile, yok denecek kadar zayıf bir süresi olduğunu gösteriyor. Bununla beraber maddenin gevşemeye, ruhun da gerilmeye sarktıkları kuvvetle sanılabilir.

O hâlde hem “ruhilik”in hem de “maddilik” ile zekâlılığın temelinde zıt vadilerde iki süreç (*processus*) olacak, bunların birinden ötekine tersine çevrilme (*inversion*), hattâ belki de sadece kesilme (*interruption*) yoluyla geçilecektir. Biraz aşağıda etrafiyle anlatacağımız gibi, buradaki tersine çevrilme ve kesilme tâbirleri aynı mânaya gelen iki terim olarak alınmalıdır. Eğer eşya yalnız süre bakımından değil de uzam bakımından alınırsa bu kuvvetli sanı çok daha kuvvetlenecektir.

Sâf süre’deki ilerlememiz şuurlaştığı nispette de ruhi varlıktaki muhtelif kısımların birbirleri içine girdiklerini ve bütün şahsiyetimizin bir noktada toplandığını duyuyoruz. Hayat ve hür aksiyon da buna bağlıdır. Fakat aksiyonda bulunacak yerde aksini yapalım, kendimizi bırakarak hayale dalalım. Benliğimizin birden dağıldığını göreceğiz; geçmişimiz parçalanamaz bir içtepi hâlinde kendi üzerinde toplanmış olmaktan çıkarak birbirlerinden ayrı binlerce hâtıralara dağılacak, hâtıralar dağıldıkça birbirleri içine girmişlikten çıkacak, nihayet şahsiyetimizin tekrar mekâna doğru inmeye başladığı görülecektir. Zaten duyumlar —başka bir yerde derinleştirdiğimiz gibi— hep mekânla başbaşa gider. Bu noktayı sadece işaret ederek geçeceğiz. Yalnız şunu hatırlatalım: Şahsiyetimizin mekâna doğru gidişi yavaş yavaş olur. Bütün duyumlar da bir dereceye kadar mekânidirler; suni olarak mekânda yerleştirilmiş olan uzamsız duyumlar fikri de psikolojik bir müşahededen gelmekten ziyade şuursuz bir metafizik tarafından telkin edilmiş bir zihin görüşünden ibarettir.

Kendimizi elden geldiği kadar gevşettiğimiz zamanda bile uzam (*étendue*) yönüne doğru ancak ilk adımlar atılmıştır. Yalnız bir an için diyelim ki madde, aynı yönde daha uzaklara götürülmüş bir gevşemeden, fizik de tersine çevrilmiş bir ruhilikten ibarettir. Bu takdirde maddenin daha seçik tasavvurlar telkin etmesi anından itibaren zekânın da kendini mekânda pek rahat bulmasının ve onun üzerinde pek tabîî olarak hareket etmesinin sebebi anlaşılı-

yor. Zaten son derecede gevşediğimiz zaman bu geçici gevşeme duygusunda mekânın zımni bir tasavvuruna sahip bulunuyor, eşyada tekrar maddeyi buluyoruz. Fakat eğer ruh tabîî hareketini sonuna kadar tersine çevirecek kadar kuvvetli bir muhayyileye sahip olsaydı bunu kendi kendine de elde ederdi.

Zekânın maddeye sarkması maddenin yardımıyla başlamış, daha doğrusu zekâyı maddeye sarkıtan yine madde olmuş, bir kere sarktıktan sonra da artık devam etmiştir. Sâf mekân hakkında teşkil ettiği tasavvur da ileride varacağı son haddin bir şemasından başka bir şey değildir. Mekânın şekline bir kere sahip olduktan sonra onu istediği gibi yapıp bozacak bir ağ gibi kullanmış, madde de üzerine atılan bu ağ ile aksiyonumuzun gerektirdiği ihtiyaçlara göre bölünmüştür. Geometrimizin mekânı ile eşyanın mekâniliği işte böylece aynı esastan olan iki haddin karşılıklı aksiyon ve reaksiyonlarıyla birbirlerini doğurmuşlar, yalnız aksi vadide gitmişlerdir. Hakikatte ise, ne mekân tabiatımıza sanıldığı kadar yabancısıdır ne de madde zekâ ile duyularımızın tasarladıkları kadar tamamiyle mekânda uzanmıştır.

Başka bir yerde mekânın sanıldığı kadar tabiatımıza yabancı olmadığını anlatmıştık. Şimdi maddenin zekâ ve duyularımızın tasarladıkları kadar tamamiyle mekânda uzanmış olmadığı noktasına gelelim; tam mânasiyle mekânilik eczanın birbirlerinden tamamiyle ayrı olmalarına yani karşılıklı tam bir bağımsızlıkta bulunmalarına bağlıdır, buna sadece işaret etmekle yetineceğiz. Hâlbuki maddi hiçbir nokta yoktur ki diğer herhangi maddi bir noktaya tesir etmesin. Bir şeyin hakikaten tesirde bulunduğu yere bakalım: (Faraday'ın yaptığı gibi)² bütün atomların birbirleri içine girdiklerini ve bunlardan her birinin dünyayı doldurduğunu söylemek zorunda kalırız. Atom yahut daha genel olarak maddi nokta, böyle bir hipotezde sadece zihnin bir görüşü olarak kalır, bu

2 Faraday, *A speculation concerning electric conduction* (Philos. Magazin, 3'üncü seri, cilt XXIV).

görüşe de maddeyi aksiyon melekemize göre cisimlere ayırmada son haddine kadar devam etmekle varılıyor, maddenin parçalanma-ğa elverişli olduğu vakaa söz götürmediği gibi onu birbirlerinden ayrı eczalara parçalanabilir farz etmek suretiyle gerçeği oldukça gösteren bir ilim yaptığımız da söz götürmez. Birbirlerinden ayrı sistemler olmasa bile kâinatı müstakil sistemlere ayırmak yolunu bulan ilmin bunu yapmakla göze batan bir yanılmada bulunmadığı da söz götürmez. Yalnız bunları söylemek, maddenin mekânda aslâ uzanmış olmadığı hâlde uzandığını ve ayrı ayrı sistemlere ayrılabilir olduğunu söylemek, maddeye kendileri değişmeyip ancak birbirlerine nispetle değişen ayrı unsurlar atfetmek, (meselâ, unsurlar değişmeden “yer değiştiriyorlar” diyoruz) ve nihayet sâf mekânın hassalarını vermekten başka nedir? Madde bunları pozitif olarak göstermediği hâlde biz alabildiğine son hadde kadar gidiyoruz.

Öyle sanıyoruz ki Kant, *l'Esthétique Transcendantale*'de, mekânın maddi diğer vasıflara kıyas edilebilecek gibi olmadığını kesin olarak göstermişti. Isı, renk yahut ağırlık kavramı hakkında akıl boyuna çalışmayacak, ağırlık yahut ısı modalitelerini bilmek için sadece tecrübeye tekrar başvurmak lâzım gelecektir. Fakat mekân kavramı hakkında da aynı şey söylenemez. Diyelim ki bu kavram da görme ve dokunma sayesinde tecrübe ile kazanılmış olsun (Kant buna hiç itiraz etmemiştir). Yalnız mekân kavramında dikkate şayan olan şu ki zihin burada sadece kendi kuvvetleriyle tasarlamalar yaparak mekânda *a priori* olarak şekiller atıyor, yine *a priori* olarak bu şekillerin hassalarını tâyin ediyor. Zihin burada vakaa tecrübe ile temasını muhafaza etmemekle beraber istidlallerinin sonsuz katışıklıkları arasından yine tecrübeyi takip etmiş ve hep ona hak vermiş oluyor, işte olgu bundan ibarettir. Kant da bunu tamamiyle aydınlatmıştır. Bize kalırsa bu olgunun açıklanması Kant'ın tuttuğu yoldan büsbütün başka bir yolda aranmak lâzımdır.

Kant'ın bize tanıttığı zekâ, bir mekân havası içinde bulunuyor; canlı varlıkların havaya olan bağılılıkları gibi zekâ da mekân

havasına bağlı bulunuyor, idraklerimiz hep bu havadan geçiyor, bu hava da zaten bizim geometrimizle dolu olan bir havadır. O hâlde ki düşüncelerimizin yaptığı şey, idrak etme melekemizin maddeye önceden koyduğu matematik hassaları yeniden bulmak oluyor. Maddenin istidlallerimize itaatle boyun eğdiğinden de emin bulunuyoruz; fakat bu maddede mâkul olan kısımlar hep bizim eserimizdir; realitenin “kendisine” gelince bunu bilmiyoruz. Hiçbir zaman da bilemeyeceğiz. Çünkü realite adına ancak idrakimizin şekilleri arasından geçen yankılarını biliyoruz. Asıl realite hakkında bir şey bilmek, bir hüküm vermek iddiasında bulunduğumuz zaman hemen aynı derecede ispat edilebilir ve aynı derecede akla yakın zıt bir hüküm çıkıyor. Bilginin analizi vasıtasıyla elde edilmiş olan zamanın sübjektifliği buna zıt tezin götürdüğü antinomilerle de dolayısıyla ispat edilmiş bulunuyor, işte Kantçı tenkidin kılavuz fikri budur. Bilginin ampirik teorisine karşı kesin ve susturucu çürütmeyi Kant’a ilham eden de bu fikir olmuştur. Bize kalırsa Kant yalnız inkâr ettiği noktada kesin ve susturucu oluyorsa da tasdik ettiği noktada da meseleyi çözmüş oluyor mu?

Kant’a göre mekân, idrak melekemizin hazır, olmuş bitmiş bir şekli, bir kalıbıdır. Yalnız bu kalıbın ne doğuşu ne de böyle oluşu açıklanmış değildir. Kaldı ki, bir de asıl realitenin, onun tabiriyle “*chose en soi*”nın mevcut olduğunu, fakat bilinemeyeceğini söylüyor; çünkü realitenin aslını, kendini bilmemizi mümkün görmüyor; bununla beraber böyle bir realitenin var olduğunu kabul ediyor; ediyor ama bunu velevki “problematik olarak”, ne hak ile tasdik ediyor? Eğer iddia ettiği gibi hem bilinemez bir şey var hem de bu şey bizim idrak melekemize sahiden girebilen duyulur birtakım tesirler aksettiriyorsa o hâlde kısmen olsun biliniyor olması lâzım gelmez mi? Bu takdirde eşya ile zihnimiz arasında, hiç olmazsa bir noktada, önceden kurulmuş bir ahenk farz etmeye sürüklenmiş olmuyor muyuz? –Kant tembel işi olan

böyle bir hipotezden vazgeçiyor, vazgeçmekte de haklıdır. Esasen, mekânilikte derece ayırmadığı içindir ki mekânı da zihnin bir kalıbı hâlinde olmuş bitmiş olarak almak zorunda kalıyor.— Bundan da “muhtelif duyular”ın bu zihin kalıbına nasıl uyduğunu bilmek meselesi çıkıyor. Dahası var. Maddenin tamamıyla birbirlerinden ayrı eczalardan gelişmiş olduğuna inanması ve antinomiler de hep buradan geliyor. Bilgi teorisinde nihayet üç ihtimalden birinin ihtiyar edilmesi neticesine varılması da buradan geliyor: Ya zihin eşyaya göre yuğrulmuş yahut eşya zihne göre şekillenmiş yahut da eşya ile zihin arasında esrarlı bir uygunluk olmuştur.

Fakat hakikat şu ki, bilgi teorisinde Kant’ın düşünmediğini gördüğümüz dördüncü bir ihtimal daha var. Evvelâ ruhun zekâdan aşkın olduğunu düşünmüyor, sonra da (bu da esas itibariyle, aynı şeydir) sürede mutlak bir mevcudiyet görmüyor, bunu görmediği için de zaman ile mekânı *a priori* olarak bir sıraya koyuyor. Mesele-nin bu suretle çözülmesi evvelâ zekâyı ruhun özel bir fonksiyonu gibi düşünmeğe ve esas itibariyle cansız maddeye dönmüş görmeğe bağlı olacak. Sonra da zekânın şeklini maddenin tâyin etmediğini, madde şekillerinin zekâdan gelmediğini, madde ile zekânın önceden kurulmuş, bilinmez nasıl bir ahenkle birbirleriyle ayarlanmadıklarını, yalnız zekâ ile maddenin nihayet müşterek bir şekilde durmak üzere birbirlerine tedricî olarak uyduklarını söylemeğe bağlı kalacaktır. *Bu uyma da zaten pek tabîî olarak vücut bulmuş olacak, çünkü ruhun zekâlılığı ile eşyanın maddiliğini aynı zamanda yaratan şey aynı hareketin aynı tersine dönüşü (inversion)dür.*

Bu bakımdan idrakimizin maddeden edindiği bilgi ile ilmin bilgisi bize şüphesiz ki “relatif” değil, takribi görünür. Aksiyonlarımızı aydınlatmakla mükellef olan idrakimizin maddeyi daima net, daima pratik zaruretlere göre ayırması, daima tekrar tekrar incelemesi de bundan ilerigedir. Matematik bir şekil almak isteyen ilmimiz maddedeki mekâniliği lüzumundan fazla artırdığı için şemaları da, genel olarak, fazla açık olacaktır; bu şemaların daima

yeniden yapılmaları da bundan ilerigeliyor. İlmî bir teorinin kesin olması için zihnin mevcut bütün şeyleri toptan kucaklayabilecek gibi olması, hem de birbirlerine nispetle doğru olarak yerleştirilmesi lâzımdır. Hâlbuki gerçekte meseleleri birer birer vaz'etmek ve bundan dolayı da muvakkat tâbirler koymak zorundayız. O suretle ki, her meselenin çözümü kendinden sonra gelen meselelerin çözümlerine göre istenildiği vakit düzeltilebilsinler. İlim de, sırası geldikçe çözülmek üzere vaz' edilmiş olan meselelerin tertip imkânlarına göre, heyet-i umumiyesi itibariyle, "relatif" tir. İlmin, işte bu mâna ve ölçüde itibari sayılması lâzımdır. Yalnız bu itibarlık fiilen olup hükmen değildir. Çünkü pozitif ilim, kendi alanı olan cansız madde alanından çıkmamak şartıyla, esasen realitenin kendisini bilir.

Bu gözle bakılan ilmî bilgi yükselir. Buna karşılık bilgi teorisi de sâf zekânın kuvvetlerini aşan çok güç bir teşebbüs olur. Artık düşüncenin kategorilerini ihtiyatlı bir analiz ile tâyin etmek, yetmez, nasıl doğduklarını da göstermek ister. Meselâ mekân kategorisinin doğuşunu göstermek için zihnin "nev'i şahsına münhasır" bir cehdiyle mekân dışı bir şeyin mekânlığa düşmedeki ilerleyişi takip edilmek lâzım gelir. Bunun için evvelâ en yüksek şuur gerginliği derecesinde bulunmak, sonra da bu gerginliği yavaş yavaş gevşetmek ister. Benliğimizin birbirlerinden ayrılmış âtil hâtıralar hâlinde sürüp gittiğini işte o vakit pek iyi duyarız. Fakat bu bir başlangıçtan ibarettir. Şuurumuz hareketi tasarlamakla birlikte onun yönünü gösterdiği gibi bu yönün sonuna kadar devam etmesi imkânı olduğunu da sezdirir, fakat bu derece uzağa gittiği görülmez. Buna karşılık, mekânla birlikte doğmuş gibi görünen maddeyi düşünürsek ona olan nüfuz ve dikkatimiz arttıkça birbirlerine katılmış olduklarını sandığımız parçaların, bütünün tesiri altında olduklarını ve neticede bütünün mevcut olduğunu görürüz. O hâlde, madde mekân yönünde yayılmış olmakla beraber, tamamiyle mekânlaşmış değildir; bundan çıkan netice şudur

ki şuur gevşekliğinde görülen mekânlaşmaya düşmek hareketini daha uzaklara götürmüştür. Buna göre mekânlaşmanın bütün halkalarını ele geçirmeğe muvaffak olamıyorsak da zincirin iki ucu elimize geçmiş bulunuyor. Yalnız aradaki halkalar ne olacak, bunları hiç yakalayamayacak mıyız? Düşünmeli ki bizim tarif ettiğimiz felsefe henüz kendi şuuruna sahip olmuş değildir. Hâlbuki fizik ilmi, maddeyi mekânlaşma vadisine sürdüğü zaman yaptığı şeyin şuuruna tamamiyle sahipti, fakat metafizik, aynı vadede daha uzaklara gitmek gibi ham bir ümitle fiziğin sadece izinde giderken ne yaptığını anlamış mıydı? Onun vazifesi, tersine olarak, fiziğin indiği inişten tekrar çıkmak, maddeyi kaynaklarına götürmek, demek caizse, tersine çevrilmiş bir psikoloji olacak bir kozmolojiyi yavaş yavaş yapmak olmayacak mıydı? Fizikçi ile hendeseciye “müspet” görünen şeyler, bu yeni bakımdan, psikolojik tâbirlerle ifade edilmeleri gereken hakiki müspetliğin kesilmesi yahut tersine dönmesi olacaktır.

GEOMETRİK DÜZEN

Evet, matematiğin hayranlık veren düzenine, uğraştığı şeylerin kusursuz ahengine, sayı ve şekillerindeki mantığa, aynı konu hakkındaki muhakemelerinin çeşitlilik ve karmaşıklığına rağmen, daima aynı neticeye varacağı hakkındaki emniyetine bakılırsa, görünüşte bu kadar müspet hassalar gösteren bir sistemde gerçek bir realitenin yokluğundan ziyade varlığına hükmetmek lâzım gelir. Fakat unutmamalı ki bu hayranlık veren düzeni gören zekâmız, burada konusunda maddilik ve mekâniliğe varan bir harekete doğru sevk edilmiştir. Zekâ, konusunu analiz ettikçe karmaşıklaştırdığı gibi analizler neticesinde bulduğu şeyde daha karmaşıklaştığı için bu düzen ve bu karmaşıklık ona ister istemez aynı mânada olarak müspet bir realite tesirini verir.

Bana şiirlerini okuyan bir şairi dinlerken düşünce ve duygularına kadar giriyor, cümle ve kelimelere dağıttığı basit ruh hâlini yeniden yaşayacak kadar ilgileniyorum. Fakat dikkatimi dağıtır,

şuur gerginliğini gevşetirsem evvelce mâna içinde kaybolan sesleri şimdi bütün maddilikleriyle, tek tek duymaya başlayacağım; bu hâle gelmek için de ruhuma hiçbir şey katmadım: Sadece bir şey azalttım. Daha doğrusu kendimi bıraktım, bıraktıkça da gördüm ki bir su gibi akan sesler birbirlerinden ayrılıyor, cümleler kelimelere, kelimeler hecelere dağılıyor, her biri ayrı ayrı duyuluyor. Şimdi bir de rüya vadisinde daha uzaklara gidelim; aynı şiirin birbirleriyle kaynaşmış harfleri şimdi birbirlerinden ayrılarak muhayyel bir kâğıt parçası üzerinde geçit resmi yapıyorlarmış gibi olacaklar. Bunu görünce de harflerin eski kaynaşmış hâllerindeki harikulade düzene, harflerin hecelerde, hecelerin kelimelerde, kelimelerin cümlelerdeki eriyişlerine hayran olacağım. Şuur gevşemesi arttıkça da unsurlar arasında sarsılmadan devam eden düzen, bana şaşılabilecek bir şey gibi gelecek. Bununla beraber unsurlardaki bu dağılımlar müspet olarak sadece cehtin kesildiğini gösterir. Diğer taraftan unsurların kaynaşmalarıyla birlikte düzenin de artması gerekir, çünkü kaynaşma düzenin bir yüzünden başka bir şey değildir: Ve parçalanamaz bir bütünde sembolik olarak ne kadar çok unsur görülürse bunların aralarındaki münasebetler de ister istemez o nispette artar, çünkü aynı hakiki bütünün bölünmezliği, dağılan dikkatin ayırdığı sembolik unsurların artan çokluğu üzerinde hâkim olmakta devam eder. Bu türlü bir mukayese, bize aynı müspet bir realitenin ilga edilmesi ve aynı asli bir hareketin tersine çevrilmesiyle nasıl mekânda serildiğini gösterdiği gibi matematiğin bu serilişte bulduğu şaşılabilecek düzeni hep birden nasıl yarattığını da bir dereceye kadar anlatır. Bu iki hâl arasında bir fark olduğu şüphesizdir; o da, kelime ve harfler beşeriyetin müspet bir cehtiyle icat edilmiş, mekân ise otomatik olarak meydana çıkmıştır. Tıpkı bir çıkarmanın iki haddi ortaya konduktan sonra sonucunun kendiliğinden meydana çıkması gibi.³ Yalnız her iki

3 Biz bu kıyasımızla Plotin'in anladığı mânadaki *logos* tâbirinin muhtevasını

hâlde de parçaların sonsuz karmaşıklığı ve aralarındaki tam ahenk esasen müspet realitenin azalışı demek olan bir tersine çevrilmesiyle birlikte yaratılmışlardır.

Zekâmızın bütün işleyişi son kemalini temsil eden bir hedef olarak hep geometriye sarkar. Fakat geometri zekânın bu işleyişinden zaruri olarak daha evvel olduğu (zira bu işleyişler mekânı yeniden inşa etmeye aslâ varamayınca zekâ mekânı elde birmiş gibi saymaktan başka bir şey yapamaz) için zekânın büyük zemberek ve muharrikinin mekân tasavvurumuzda bulunan gizli bir geometri olduğu meydandadır. Zekânın iki temel fonksiyonu olan tümdengelim (*déduction*) ve tümevarım (*induction*) melekelerini düşünürsek buna kanaat getiririz.

GEOMETRİ VE TÜMDENGELİM

Evvelâ tümdengelimden başlayalım: Herhangi bir şekli mekânda çizerken bu hareketle birlikte şeklin hassaları da görülür olarak doğar. O hâlde ki çizilen şeklin tarifinden çıkan neticeleri, yani öncül (*prémisse*)ler ile neticeler arasındaki münasebetleri mekânda duyar, mekânda yaşarız. Hâlbuki tecrübenin telkin ettiği fikirden doğan diğer bütün kavramlar *a priori* olarak ancak kısmen yeniden inşa olunabilir; bundan dolayı da tarifleri eksik olacak, bu kavramların dahil bulunacağı tümdengelimler de, öncüllerle neticeler birbirlerine ne kadar sıkı olarak bağlanırsa bağlansın, bu eksikliğine iştirak edecekler. Fakat kum üzerinde bir üçgenin tabanını kabataslak çizip de iki açısını yapmağa başlayınca, üçgenin açıları eşitseler kenarları da eşit olacak, çizilen üçgenin kendi kendine tam mutabık olacağı da kesin olarak bilinecek, mutlak olarak

geliştirmekten başka bir şey yapmıyoruz. Çünkü bu feylesofun kullandığı *logos* kelimesi bir yandan doğurucu ve bildirici bir yetkiyi, “psyche”nin bir yüzünü yahut bir parçasını gösteriyor, bir yandan da Plotin, “logos”tan bir “nutuk” gibi bahsediyor.

4 Bastian, *Le Cerveau*, Paris, 1882, cilt I, s. 166-170. [Bu dipnotu metin içinde bulamadık. h.n]

anlaşılacaktır. Hem de bunlar geometriyi öğrenmeden çok evvel bilinen şeylerdir. O hâlde ilmî geometriden önce tabîî bir geometri vardır, bunun açıklık ve apaçıklığı diğer tümdengelimlerin açıklık ve apaçıklıklarını aşar. Çünkü bu tümdengelimler miktarlara değil, keyfiyetlere taallûk eder. Yalnız bunlar da, şüphesiz, birincileri örnek alarak teşekkül eder, kuvvetlerini de keyfiyetin arkasından miktarın belirliğini bulanık bir şekilde görmemizden alırlar. Unutmayalım ki daha düşünür bir hâle gelmeden önce aksiyon hâlinde beliren zekâmızın karşılaştığı ve her şeyden önce çözdüğü ilk düğümler; mesafe, mevki ve miktar gibi meselelerdir. Vahşiler mesafe ve yönleri tâyin etmeyi, dolaştıkları çapraşık yolların izlerini hatırlamayı, dönüp dolaştıkları yerlere giden en kısa yolları tekrar bulmayı medenilerden çok daha iyi bilirler. Eğer hayvanlar açıktan açığa tümevarımlar yapmıyor, kavramlar teşkil etmiyorlarsa bir cinsten bir mekân da tasavvur etmiyorlardır. Kendiliğinden mantığa çevrilecek olan tabîî bir geometriyi araya katmadıkça da böyle bir mekânı tasavvur edemezsiniz. Feylesofların meseleyi bu açıdan göz önüne almaktan irkilmelerinin sebebi, zekânın mantıki çalışmasını zihninin müspet bir cehti gibi görmelerindendir. Fakat ruhilikten eğer daima yeni yaratmalara doğru olan bir hareket, öncülleriyle ölçülemez ve bunlarla olan münasebetleri tâyin edilemez neticelere doğru bir ilerleyiş anlaşılıyorsa, neticelerini önceden ihtiva eden ve öncüller arasından geçerek zaruri sebepler içinde hareket eden bir tasavvur için, tam tersine bir yönden gidiyor, yani maddilik yönünü takip ediyor demek lâzım gelir. Zekâ bakımından bir ceht gibi görünen şey, haddizatında bir gevşemedir. Hâlbuki, mekândan geometriyi, geometriden mantığı otomatik olarak çıkartmak, zekâ bakımından müddeayı delil saymak olur, eğer mekân, tersine olarak, zihnin gevşeme hareketinin son haddi ise mantık ve geometriyi vaz'etmeden mekân elde edilmiş sayılmaz ve mantıkla geometri, nihayeti sâf mekân sezgisi olan yolun üzerinde bulunurlar.

Tümdengelimim psikoloji ve mânevi ilimlerde ne kadar zayıf kaldığına da yetecek kadar dikkat edilmemiştir. Bu ilimlerde olgularla tahkik edilmiş bir önermeden tahkik olunabilir neticeler ancak bir noktaya kadar çıkartılabilir. Bundan sonra hemen sağduyuya, reelin tecrübesine başvurmak lâzım gelir, ta ki tümdengelim ile elde edilmiş olan neticeler hayatın kıvrımlarına uydurulmuş olsun. Tümdengelimim mânevi ilimlerdeki başarısı, demek caizse, istiare yoluyla, daha doğrusu mânevi olayın fizik olaya aktarılabilmesi, yani mekân sembolleriyle ifade olunabilmesi nispetindedir. İstiare ise düz bir çizginin eğri bir çizgiye bir noktadan değmesi gibidir, daha öteye aslâ gidemez. Tümdengelimim zaafındaki bu gariplik ve hattâ aykırılığın göze çarpmaması kabil midir? İşte sadece zihin kuvvetiyle yapılan sâf bir zihin ameliyesi, öyle sanılır ki zihnin kendini evindeymiş gibi duyacağı ve rahatça tekâmül edeceği bir yer varsa o da kendi âlemi olacaktır. Hâlbuki hiç de böyle olmuyor, bilâkis, sermayeyi asıl burada çabucak tüketiyor. Buna karşılık geometri, astronomi, fizik gibi mânevi olmayan ilimlerde yaman bir kudret gösteriyor. Vakaa burada prensibe varmak, yani mevcudata hangi yüzden bakılmak gerektiğini bulmak için müşahade ve tecrübenin zaruri olduğu şüphesizdir; bu prensip de büyük bir şansla çabucak bulunmuştur; bulunduktan sonra da tecrübenin daima, tahkik edeceği oldukça uzak neticeler çıkarılmıştır; bundan da tümdengelimim madde hareketlerine uygun bir ameliye olduğu neticesi çıkmıyor mu? Filvaki tümdengelim, mekânda yahut mekânlaştırılmış bir zamanda yürüdükçe kendini bırakmaktan başka bir şey istemez. Ona engeller çıkartan ancak *süredir*.

GEOMETRİ VE TÜMEVARIM

O hâlde tabii sezişle duyulmuş bir mekân duygusu olmadıkça tümdengelim yapılamaz. Tümevarım için de aynı şey söylenebilir. Aynı şartlarda aynı olguların tekrarlanmasını beklemek için ne hendeseci gibi düşünmek, hattâ ne de düşünmek lâzımdır. Çünkü bunu hayvan şuuru da yapıyor. Nitekim bütün canlı varlıklar,

bulundukları durumda kendilerini ilgilendiren benzerliklerden gelecek durumları şuura hacet kalmadan bulup çıkartacak ve ona göre harekette bulunulabilecek gibi teşekkül etmişlerdir. Bununla beraber hayvan vücutlarının bu suretle yaptıkları bekleme ve makinemsi reaksiyonlar ile bir zihin işi olan tam mânasiyle tümevarım arasında büyük bir fark vardır. Bu zihin işi aynı neticelerin aynı sebepleri doğurduğuna, sebep ve netice şuuru ile inanmaya dayanır. Şimdi bu çifte inanç derinleştirilirse evvelâ realitenin gruplara ayrılabilir olduğunu, sonra da pratik olarak tek başına ve müstakillen alınabildiklerini gerektirdiğini görürüz. Şöyle ki eğer mangal üzerine konmuş bir tencere suyu kaynatırsam hem kaynama ameliyesi hem de onu kaynatan şeyler hakikatte diğer birçok ameliye ve şeylerle bir dayanışma hâlinindedir: Bu dayanışma yakından uzağa götürülürse bütün bir güneş sisteminin kaynayan tencere ile ilgili olduğu görülür. Fakat ben buradaki su-tencere-ateş grubunu bir dereceye kadar ve takip ettiğim özel gayeye göre bağımsız bir küçük dünya gibi kabul edebilirim. İşte ilk kabul ettiğim şey, şimdi, bu küçük dünyadaki olaylar daima aynı tarzda tekrarlanacak, hararet bir müddet sonra suyu mutlaka kaynatacak dediğim zaman tabiî sistemin birkaç parçasını alıyor ve bunların tam bir sistem yapmaya yettiklerini kabul ediyorum. Hem de bu sistem kendini otomatik olarak tamamlıyor, onu düşüncemle istediğim gibi tamamlamakta da serbest değilim. Mangal yanmış, suyla dolu bir tencere üstüne konmuş olunca ve aradan bir zaman fasılası geçtiği de kabul edilince sistemin tamam olması için tecrübenin dün bana gösterdiği kaynamayı yarın da, herhangi bir zamanda da daima tamamlayacaktır. Bu inancın kökünde ne var? Daha doğrusu neye dayanıyor? Müstakil olarak kabul edilen bu küçük dünyanın sadece miktarları ihtiva ettiği ve bu cihet sağlandığı takdirde mutlak ve kesin bir bilgi haysiyetini aldığı noktasına dayanıyor. Nitekim iki adet bir kere ortaya konduktan sonra bunların arasındaki farkı seçmekte artık serbest değilim. Bunun

gibi bir üçgenin iki kenarı ile bir açısı bilindikten sonra üçüncü kenarı kendiliğinden meydana çıkarak tamamlanır. Bundan böyle aynı açısı olan iki kenarı ne vakit ve nerede olsa çizebilirim, aynı zamanda bu suretle teşekkül eden yeni üçgen, eski üçgene eşit olacak ve neticede üç kenar kendiliklerinden meydana çıkarak yeni üçgeni tamamlayacaklardır. Şimdi sadece mekânı olan bu olaylar hakkında muhakemeden gelen kesin bilginin burada mükemmel olduğu görülüyorsa, emsali hakkında da aynı mükemmellikte olacağını kabul etmek zorunda kalmaz mıyız?⁵ O hâlde şimdi ateşe koyacağım su da dünkü gibi kaynayacaktır; buna mutlak bir zaruret olarak inanıyorum dediğim zaman burada da üçgen misalinde olduğu gibi düşünmekten başka bir şey yapmıyorum.

Ateş-su-tencere grubu âdetâ üçgenin kenarları oluyor, bunların ikisi bilindikten sonra üçüncüsü de ister istemez biliniyor. Yalnız dikkat edilirse bu düşünüş iki noktayı ihmal etmekle oluyor. Oysaki bugünkü bir sistemin dünkü bir sisteme eşit ve tıpatıp uygun olabilmesi için bunların hiç değişmeyip oldukları gibi kalmaları, zamanın yerinde sayması ve her şeyin aynı zamanda olması lâzımdır. Bu ise yalnız geometride olabilir. Hâlbuki fizikçi de kendi dünyasında yaptığı tümevarımlarda hendeseci gibi evvelâ zamanı hiçe sayıyor, sonra da kemiyetlerle keyfiyetleri bir tutuyor. Vakaa dünkü ateşle bugünkü ateşi bir sayabilirim, çünkü burada şekil ile kenarların birbirlerine uymaları kâfi gelebilir. Fakat iki keyfiyetin birbirlerine eşit ve uygun olması ne demektir? Bunların eşit olduklarına emin olmak için üçgenin kendi kendine mutabık olduğunu anlamak üzere yaptığımız gibi birbirleri üzerine nasıl katlamalı? Buna imkân olmadığı hâlde kemiyetler âleminde yürüttüğümüz bir muhakemeyi keyfiyetler âlemine aktarıyoruz. Hattâ bu kadarla da kalmayarak keyfiyet farklarını elden geldiği kadar kemiyet farklarına irca etmek suretiyle bu ameliyeyi sonraları fizikçilerin

5 Bu noktayı daha evvelki bir eserimizde geliştirdik. Bak. II. *Şuurun vasıtasız verileri üzerinde deneme*, Paris, 1889, s. 155-160.

de meşru saydıklarını görüyoruz. Çünkü hepimiz kemiyetlerin arkasında bendesi bir mekanizma görüyor, keyfiyetleri de her türlü bilgiden evvel kemiyetlere çevirmek temayülünde bulunuyoruz.⁶ Aynı şartların aynı neticeleri doğurmasını da bu temayül nispetinde zaruri görüyoruz. Keyfiyet farklarına irca ettiğimiz nispette de tümevarımlarımızı kesin ve tam buluyoruz. O hâlde ki tümevarım ve tümdengelimlerimizin ideal hudutları hep geometri oluyor. Artık sonu mekânlılık olan böyle bir hareketin takip ettiği yol üzerinde tümevarım ve tümdengelim melekeleri ile tam bir zihnîliğin (*intellectualité*) serilmesinden daha tabiî ne olabilir?

Zihincilik hareketi bütün bunları zihinde yaratıyor. Fakat yalnız bu kadarla kalmıyor, mevcudatta da yaratıyor, o hâlde ki tümdengelimün yardımıyla tümevarımın bulunduğu “düzen”i mevcudatta tekrar buluyoruz. Aksiyonumuzun dayandığı ve zekâmızın içinde kendisini bulunduğu bu düzen bize harikulade görünüyor. Yalnız aynı kaba sebepler aynı neticeleri doğurmakla kalmıyor, ilmin yaptığı analizler daha uzaklara götürüldükçe görülür sebep ve neticeler altında birbirlerine daha sahih olarak giren sonsuz değişmeler buluyor. O derece ki bu analizin sonunda madde geometrinin kendisi olacak gibi görünüyor. Zekâ da çoğalan karmaşıklık ile birlikte artan bu düzene haklı olarak hayran oluyor. Çünkü bu düzen zekâ için pozitif, gerçek bir realite oluyor ve zekâ ile bir mânaya geliyor. Fakat birbirini kovalayan yaratmalarla ilerleyen ve parçalanamaz olan realitenin bütünü düşünüldüğü zaman mevcudatın manzarası değişiyor. Değişince de anlaşılır ki bu bütünün içinde yaratmanın durması yahut kısmen tersine dönmesiyle birlikte maddî unsurların karmaşıklığı ve bunları birbirlerine bağlayan matematik düzen otomatik olarak meydana çıkmak zorundadır. Zaten zekâ da yaratmaktan durup kesilme suretiyle ruhtan ayrılarak matematik düzene uymuş, sonra da kendisini içinde bulunduğu bu düzene bayılmıştır. Fakat *asil* bayılanacak ve bayılmaya lâik olan matematik düzen

değil, realitenin bütün hâlinde ilerlerken durmadan yeşerttiği yaratmalardır. Ne kadar ustaca farz edilirse edilsin matematik düzenin hiçbir karmaşıklığı dünyaya yenilik adına zerre bile katmayacaktır; oysaki bu yaratma yetkisi bir kere vaz'edildikten sonra (bu yetki vardır, çünkü hür olarak hareket ettiğimiz zaman hiç olmazsa bu yetkinin şuurunu duyuyoruz) onun gevşemesi için kendini unutmaması, yayılması için de gevşemesi, böylece ayrılan unsurların tertibini idare eden matematik düzene dökülmesi kâfidir, bu unsurları birbirlerine bağlayan bükülmez determinizm de yaratıcı hareketin durup kesildiğini gösterir; bütün bunlarla yaratıcı fiilin kesilmesi aynı şeylerdir.

FİZİK KANUNLAR

İşte tamamiyle menfi olan bu temayüldür ki fizik âlemin parça kanunlarını ifade eder. Bunların hiçbirinde başlıbaşına objektif bir realite yoktur; çünkü bunların hepsi eşyayı belli bir açıdan ve münferit birtakım mütehavvillerden gören, aynı zamanda itibarî birtakım ölçüler tatbik eden âlimlerin işidir. Bununla beraber maddede de aşağı yukarı matematik ve objektif bir düzen vardır. İlmimiz ilerledikçe de bu düzene yaklaşılmaktadır. Çünkü madde, hürriyetin zarurete doğru bir gevşemesi olarak sâf mekân ile birlikte meydana gelmiş, onunla bir olmasa bile sâf mekâna götüren hareketle teşekkül etmiş ve bundan böyle geometri yolunu tutmuştur. Matematik şekildeki kanunların maddeye hiçbir zaman tamamiyle uygun olmayacakları da doğrudur. Mutabık olmaları için maddenin sâf mekân olması ve süreden tamamiyle mahrum bulunması lâzımdır.

Matematik şekildeki fizik bir kanunda ve dolayısıyla mevcudat hakkındaki ilmî bilgide bir yapmalık vardır, bunun üzerinde ne kadar durulsa azdır.⁷ Çünkü ölçü vahitleri itibaridir, daha doğrusu tabiatın iradesine yabancıdır, nasıl farz edilebilir ki tabiat iradesi hararetin bütün modalitelerini aynı cıva sütununun

7 Burada bilhassa Ed. Le Roy'un *Revue de Métaphysique et de Morale* mecmuasındaki derin tetkiklerine işaret ediyoruz.

inip çıkmalarına vermiş yahut sabit bir hacimde muhafaza edilen aynı bir hava kütlesinin yapacağı türlü basınçlara geçirmiş olsun? Kaldı ki ölçmek, genel olarak, tamamiyle bir insan işidir, iki şeyi birbiri üzerine gerçekten veya zihinden birçok defalar koymağı gerektirir; hâlbuki tabiatın bu tarzda bir şey düşündüğü yoktur. Tabiat, ölçmediği gibi saymaz da. Fizik ise saymak ister ve sayar. Kanunlar bulmak için “kemmi” mütehavvilleri birbirlerine nispet eder; hattâ muvaffak da olur. Bu muvaffakiyet anlaşılmaz bir şey olurdu, eğer maddiyetin son haddine, yani bir cinsten mekâna kadar vardığımız aslî hareketi, sayılacak, ölçülecek, birbirlerinin fonksiyonu olarak karşılıklı değişebilen hadlere kadar takip olunacak bir hareket olmasaydı. Kaldı ki maddiyeti bir cinsten mekâna kadar yaptırmak için zekânın kendi kendini uzatması kâfidir. Çünkü zekâilik ile maddîlik aynı mahiyette oldukları için mekân ve matematiğe tabî olarak gideceklerdir.

Eğer matematik düzen pozitif bir şey olsaydı, eğer madde âleminde hukuk kanunları gibi kanunlar bulunsaydı ilmimizin başarıları bir mucize olurdu. Çünkü karşılıklı münasebetlerle tabiatın seçtiği mütehavvilleri tâyin etmek ve onun ölçü vahidini hakkiyle bulup çıkarmak büyük bir şans isterdi. Buna karşılık kadrolarımıza girmek için lâzım olan şeyler maddede bulunmasaydı matematik şekilde bir ilmin başarıları da anlaşılır bir şey olmazdı. O hâlde akla yakın bir tek hipotez kalıyor: O da matematik düzenin hiç de müspet bir şey olmadığı, bir gerginlik *kesilmesinin* kendiliğinden temayül ettiği bir şekil olduğu ve maddeliğin tamamiyle bu türlü bir kesilmeden ibaret olduğudur. İlmimizin seçtiği mütehavviller ve meseleleri sırtısına vaz’ettiği düzene göre rölatif ve ihtimali olması ve başarıldığı da ancak böyle anlaşılır. Hattâ bu mütehavviller tamamen başka türlü de olabilirdi, buna rağmen ilmimiz yine başarılar elde edebilirdi; çünkü tabiatın esasında hiç de muayyen bir matematik kanunlar sistemi yoktur; matematik, genel olarak, sadece maddenin yeniden düştüğü istikameti temsil eder; nasıl ki

ayakları kurşunla safralanmış bir hacıyatmazı ister sırtüstü yatırın, ister tepe aşağı bırakın, ister şu veya bu vaziyete koyun, ister havaya atın, otomatik olarak hep ayak üstüne düşecektir. Hacıyatmaza benzeyen madde de hangi ucundan tutulsa, ne yapılsa mutlaka matematik kadrolarımızdan birine düşecektir, çünkü hacıyatmazın kurşun safrasına karşılık geometri ile safralanmıştır.

Yalnız feylesof bu türlü düşünceler üzerine bir bilgi teorisi kurmayı belki de istemeyecek, kurmaktan çekinecek; çünkü matematik düzen, bir düzen olmak dolayısıyla, ona pozitif bir şeyi varmış gibi görünecektir. Artık bu düzenin hakiki tabiat düzeninin inkıtaa uğratılmasıyla otomatik olarak hâsıl olduğunu ve bu inkıtaın kendisi olduğunu istediğimiz kadar söyleyelim. *Tabiatta hiçbir düzen olmaması ihtimali bulunduğu* ve matematik düzenin mevcudatın düzensizliği üzerine kazanılmış bir zafer olarak pozitif bir realiteye sahip olduğu fikri devam etmekten geri kalmayacaktır. Bu noktayı derinleştirirsek *düzensizlik (désordre)* fikrinin bilgi teorisine ait olan meselelerde esas rolü oynadığını göreceğiz. Yalnız bu rol açıkça görülmemiş, görülmediği için de onunla uğraşılmamıştır. Bununla beraber bilgi teorisi bu fikrin tenkidi ile başlamalıdır, zira asıl büyük mesele realitenin bir düzene niçin ve nasıl girdiğini bilmek ise bunun da sebebi her türlü düzen yokluğunun mümkün yahut tasavvur edilebilir görülmesidir. Böyle bir düzen yokluğunu realistlerle idealistler düşündüklerini de sanırlar. Nitekim realistler “objektif” kanunların tabiata fiilen bir düzen verdiğini söyledikleri zaman tabiatta bir düzensizlik imkânını düşündüklerini gösterirler. İdealistler de “duyulabilen âlem”in zekâmız tesiriyle düzenlendiğini –binnetice bu âlemin düzensiz olduğunu– farz ettikleri zaman bu düşüncelerini gösterirler. O hâlde her şeyden önce düzen yokluğu mânasında aldıkları düzensizlik fikri tahlil edilmek ister. Çünkü felsefe bu fikri günlük hayattan almıştır. Günlük hayatta düzensizlikten bahsettiğimiz zaman bundan elbette bir şey anlıyoruz, yalnız ne anlıyoruz?

DÜZENSİZLİK FİKRİ

Menfi bir fikrin muhtevasını tâyin etmenin ne kadar zor olduğunu, bu işe girişmediği için felsefenin ne gibi kuruntularla içinden çıkılmaz zorluklara uğradığını aşağıdaki bölümde göreceğiz. Bu güçlükle ve kuruntular esasen ariyet olan bir ifade tarzının kesin olarak kabul edilmesinden; pratik için yapılmış bir düşünce tarzının felsefi spekülasyonlar alanına geçirilmesinden doğmuştur. Şimdi kütüphanemden gelişigüzel bir kitap alsam da içine bir göz gezdirdikten sonra: “Bunlar nazım değil” diyerek kitabı tekrar yerine koysam bu kitapta gerçekten “nazım yokluğu” diye bir şey gördüğümü söyleyebilir miyim? Söyleyemem. Çünkü böyle bir şey görmediğim gibi hiç de görmeyeceğim. Gördüğüm şey sadece nesirdir. Fakat ben nazım istediğim için gördüğüm nesri aradığım nazma göre ifade ederek “bunlar nesirden ibaret” diyecek yerde “nazım değil” dedim. Bir de nesir okumak istediğim hâlde elime geçen kitap, tersine nazım olsaydı, şimdi de “bu nesir değil” diyecektim. Bunu söylemekle de bana manzumeler gösteren idrakimin verilerini, nesir fikrine saplanarak, nesirden başkasını istemeyen bekleme ve dikkatimin diline çevirmiş olacaktım. Şimdi bu söylediklerimi M. Jourdain işitmiş olsaydı benim bu iki nidadımı, nesir ve nazım kitaplarına mahsus iki işlenmiş dil şekli olduğunu ve bunların ne nesir ne de nazım olan işlenmemiş ham bir dile katılmış bulundukları mânasını çıkartacaktı. Ne nazım ne de nesir olan bu dil şeklinden bahsederken bu şekli de düşündüğünü sanacak, fakat bu düşüncüsü, bir sözde-tasavvurdan başka bir şey olmayacaktı. Daha ileri gidelim: Diyelim başka ki M. Jourdain bir felsefe profesörüne giderek nazım ve nesir şekillerinin, bunlardan hiçbirine sahip olmayan bir şeye nasıl katıldığını sorarak bunun teorisini yapmasını ondan istemiş olsun. Bu soru saçma olacak, buradaki saçmalık da birinin inkârının ötekini tasdik etmekten ibaret olduğunu unutarak her ikisinin aynı zamanda inkârını, nesir ve nazımın müşterek temeli hâlinde ayrı bir varlık saymasından ilerigelecektir.

Bunun gibi diyelim ki iki nev'i düzen olsun ve bunlar da aynı cinsten bir düzenin içinde birbirine zıt bulunsun. Yine diyelim ki bu iki nevi düzenden birini aradığımız zaman ötekiyle karşılaşmaktan zihnimizde bir düzensizlik fikri doğmuş bulunsun. Bu takdirde düzensizlik fikrinin günlük hayat pratiğinde açık bir mânası olacak, ihtiyaçla aranan bir düzenden başka bir düzen bulmak, ihtiyaç duyulmayan ve duyulmadığı için de yok denilecek olan bir düzene düzensizlik demek pratik maksat bakımından pek güzel anlaşılacaktır. Fakat böyle bir düzensizlik fikrinin teorik hiçbir kıymeti yoktur. Eğer bütün bunlara rağmen düzensizlik fikrini felsefeye sokmak iddiasında bulunursak gerçek mânasının gözden kaçırılacağı muhakkaktır. Çünkü buradaki düzensizlik fikri muayyen bir düzenin yokluğunu başka bir düzenin nef'ine olarak kaydediyordu; yalnız sıra ile ikisinden her birine tatbik edildiği için, biz onu yolda, daha iyisi iki raket arasındaki top gibi, havada alacağız ve artık farksız olarak iki düzenden birinin veya ötekinin yokluğunu gösterir gibi değil, belki her ikisinin birden yokluğunu gösteriyor sayacağız ki bu sonuncu hâl ne görülmüş ne tasarlanmış bir şeydir. Sadece lâf olarak vardır. Böylece düzenin düzensizliğe, suretin maddeye kendisini nasıl yüklettiğini bilmek meselesiyle karşılaşacaktır. Bu tarzda incelenen bir düzensizlik fikri tahlil edilirse hiçbir şeyi göstermediği ve etrafında çıkartılan meselelerden hiçbirinin kalmadığı görülecektir.

Hakikat şu ki birbirlerine daima karıştırılan bu iki nevi düzeni birbirinden ayırmak, hattâ tasarlamakla işe başlamak lâzımdır. Bilgi meselesinin başlıca zorluklarını bunların birbirlerine karıştırılması doğuruyor, bunun için birbirlerinden ayırdıkları cihetler üzerinde bir daha durmak faydasız olmayacaktır.

Genel olarak diyebiliriz ki realite, düşüncemizi memnun ettiği nispette düzenli sayılır. O hâlde düzen, süje ile obje arasında bir nevi uygunluktur. Zihnin kendisini realitede tekrar bulmasıdır. Yalnız demiştik ki zihin iki zıt yöne de gidebilir. Bazan tabîî olan

yönünden gider: Bu takdirde gerginlik şeklinde bir ilerleme, sürekli bir yaratma, hür bir faaliyet olur. Bazan da tersine gider; bu gidişi sonuna kadar zorlanırsa birbirlerine nispetle ayrılmış unsurların karşılıklı zaruri münasebetlerinin determinasyon'una ve nihayet geometrik bir mekanizmaya varır. Şimdi, tecrübe ister birinci yönü kabul eder görünsün ister ikinci yönden gitsin, her iki hâlde de bir düzen vardır diyoruz, çünkü zihin kendisini her iki yönde de yeniden buluyor, bunun için de birbirlerine karışıyorlar. Bundan kurtulmak için düzenin bu iki nev'ine ayrı adlar koymak lâzım, fakat bu da kolay değil, çünkü aldıkları ve alabildikleri çeşitler çok. İkinci nevi düzen, son haddi olan geometri ile tarif edilebilir: Daha genel olarak sebeplerle neticeler arasında zaruri bir determinizm münasebeti bulduğumuz yerlerin hepsinde hep bu düzenden bahsedilir. Bu da bizde pasiflik ve otomatizm fikrini davet eden bir düzendir. Birinci nevi düzene gelince finalite etrafında sallandığına şüphe olmamakla beraber finalite ile tarif edilemez, çünkü finalite'nin bazan üstünde bazan da altında kalır. En yüksek şekillerinde finalitenin üstünde kalır, zira bir fiilin yahut bir sanat eserinin mükemmel bir düzen gösterdiği söylenebilir; bununla beraber bunların fikir tabirleriyle ifade olunabilmeleri ancak vücut bulduktan sonra, o da takribi olarak mümkündür. Yaratıcı bir tekâmül olarak göz önüne alınan hayat da, toptan olarak, hür bir fiili, bir sanat eserini andırır. Eğer finalite sözünden önceden bilinen yahut bilinebilen bir fikrin gerçekleşmesi anlaşılıyorsa, hayat bu mânada alınan bir finaliteyi aşar. Toptan ve tamamiyle alınan hayata da finalite çerçevesi dar gelir, parça olarak alınan hayatın belirtileri için de, tersine, çok kere pek bol gelir. Her ne hâl ise, burada bahsedilen şey *hayati* olan şeydir, bizim bütün bu incelemelerimizden maksat, hayati olan şeyin iradi yönde olduğunu göstermektir. Bunun için âtıl ve *otomatik* olan ikinci nevi düzenin tersine olarak birinci nevi düzene, hayati yahut iradidir denebilir. Zaten halk duygusu (*sens commun*) da bu iki nevi düzeni

birbirlerinden, hiç olmazsa en son hâllerinde insiyaki olarak ayırır; insiyaki olarak da yaklaştırır. Astronomik olayların da şaşılacak bir düzen gösterdikleri söylenir, bundan da matematik olarak önceden görülebilecekleri kastedilir. Beethoven'ın senfonisinde —ki bir dehailik, bir orijinallik ve neticede önceden keşfedilemezliktir— daha az şaşılacak bir düzen olduğu söylenemez.

CİNSLER VE KANUNLAR

Yalnız birinci nevi düzen bu derece seçik bir şekli istisnai olarak alır. Genel olarak da ikinci nevi düzen ile karıştırmağa sebep olan karakterle görünür. Meselâ hayatın tekâmülüne toptan bakılınca dikkatimize ilk çarpan şey hareketin kendiliğinden oluşu ve önceden keşfedilemeyişidir. Fakat her günkü tecrübelerimizde rastlanan şey, muayyen olan şu veya bu canlı varlık, hayatın şu veya bu özel belirtisidir; bunlarda aşağı yukarı bildiğimiz şekil ve olguları tekrar ederler: Hattâ doğuranla doğan arasında her canlıda gördüğümüz ve sayısız canlı fertleri aynı grupta toplamamıza sebep olan yapı benzerliği, bizim nazarımızda *générique* tipin ta kendisidir. Cansız neviler de canlı nevileri örnek almış gibi görünürler. Nitekim tecrübenin parçalara ayırarak bize gösterdiği şekilde alınan hayati düzen aynıyle fizik düzenin karakterlerini gösterir, onun fonksiyonunu yapar gibi görünür: Ayrıca her iki düzen de tecrübemizin *tekerrür ettiği* zehabını verir, her ikisi de zihnimizin genelleşme, yapmasına elverişli olur. Hakikatte ise bu karakterin her iki düzende tamamiyle farklı kaynakları ve hattâ zıt mânaları vardır. İkinci düzenin tipi, ideal hududu gibi temeli de geometrik zarurettir, bu zarurete göre aynı unsurlar aynı neticeleri verir. Birinci düzen ise, tersine, alabildiğine karmaşık ve tamamiyle başka olan sebeplere aynı neticeyi verdirebilecek bir şeyin işe karışmasını gerektirir: Ayrı tekâmül yollarında aynı yapılara nasıl raslandığını gösteren birinci bölümde bu son nokta üzerinde durmuştuk. Bu kadar uzaklara gitmeğe hacet kalmadan sadece baba tipinin evlâtlardaki devamına bakalım: Buradaki tekerrür,

göreceğiz ki aynı neticeyi veren aynı terkiplerin bir tekerrüründen ibaret değildir ve bunu kuvvetle zannettirecek bir mahiyettir. Canlı bir varlığın vücut bulmasına yardım eden son derecede küçük sayısız unsurlar ve son derece küçük sebepler olduğu ve bunlardan yalnız birinin eksiklik veya bir tarafa kaymasının bu tekevvünü durdurabileceği düşünülecek olursa akla gelecek ilk şey, bu küçük işçiler ordusunda işlenen yanılmaları çabucak düzeltecek, yığınların netice ve bozukluklarını tamir edecek akıllı bir ustaya, “hayati bir prensip”e gözcülük ettirilmekte olmasıdır. Bunun için de fizik düzen ile hayati düzen arasındaki fark şudur: Birincisinde aynı sebeplerin birleşmesi aynı toplu neticeyi verir, ikincisinde ise sebeplerde kararsızlık olduğu vakit bile neticenin sabit kalmasını sağlar. Fakat bu bir temsilden başka bir şey değildir. Düşünülürse hayati düzende işçiler olmadığı gibi bunları gözleyecek bir usta da olamaz. Fiziko-şimik tahlilin bulunduğu sebep ve unsurlar uzvi yıkım vakıaları için herhâlde hakikidir, miktarları da mahduttur. Fakat tam mânasiyle hayati olaylardan olan uzvi yaratma olgularını tahlil ettiğimiz zaman önümüzde tükenmez bir ilerleme manzarasının açıldığı görülür: Bundan da tahlilin bulunduğu birçok sebep ve unsurların tabiat amelîyesine son derece yaklaşmış, onu taklit etmeğe savaşılan zihnimizin görüşlerinden başka bir şey olmadıkları istidlal olunabilir. Hâlbuki taklit olunan bu tabiat amelîyesi parçalanır gibi değildir. Böyle olunca da aynı bir nev’in fertleri arasındaki benzerlik aynı sebeplerle elde edilmiş aynı neticelerin benzerliğinden büsbütün başka bir mânada olacak ve başka bir kaynaktan gelecektir. Yalnız her iki hâlde de benzerlik vardır ve neticede genelleştirme mümkündür. Pratikte bizi ilgilendiren de tamamiyle bu müşterek benzerliktir, çünkü günlük hayatımızda zaruri olarak aynı şeyleri ve aynı vaziyetleri bekleriz, bu itibarla aksiyonumuz bakımından esas olan bu müşterek karakterin ancak spekülâsyonu ilgilendiren iç ayrılıklarına rağmen birbirlerine yaklaştırılması tabîîdir. İşte hayat ve maddeyi kaplayan ve her yerde aynı olan *umumi bir tabiat*

düzeni fikri buradan geliyor, âtil madde alanında *kanunlar*'ın, hayat alanında *neviler*'in mevcudiyetlerini aynı kelime ile göstermek ve aynı tarzda tasarlamak alışkanlığımız da buradan geliyor.

Fazla olarak bu karıştırma yenilerde olduğu gibi eskilerde de bilgi meselesinden çıkan güçlüklerden çoğunun birbirlerine karıştırılmasından ilerigeldiği bizce şüphesizdir. Filhakika gerek kanunların ve gerekse nevilerin genellikleri aynı kelimelerle gösterildikleri, aynı fikirlerle iade edildikleri için geometrik düzen ile hayati düzen daha o vakit birbirlerine karıştırılmıştı. Bu bakıma yerleşince de kanunların genelliği nevilerin genelliği ile nevilerin genelliği de kanunların genelliği ile açıklanmıştı. Böylece tarif edilen iki tezden birincisi eski düşüncenin karakteristiğini teşkil ediyor, ikincisi de yeni felsefeye ait bulunuyor. Şu kadar var ki her iki felsefede “genellik” fikri iki mânaya gelen bir fikirdir.

O hâlde ki kaplam (şümül) ve içlem (tazammun)inde birbirleriyle barışmaları kabil olmayan şeylerle unsurları birleştiriyor. Sadece eşya üzerindeki tesirimizi kolaylaştırmaları dolayısıyla birbirlerine benzeyen iki nevi düzen gerek eski ve gerek yeni felsefede aynı kavram altında toplanmış bulunuyor. Bu suretle iki tâbir tamamiyle dıştan bir benzerlik dolayısıyla birbirlerine yaklaştırılmış bulunuyor, bunun pratikte meşru olduğu şüphesizdir. Fakat spekülâsyon vadisinde de bunları aynı tarifte karıştırmağa hakkımız yoktur.

Filhakika tabiatın niçin kanunlara bağlandığını eskiler kendi kendilerine sormamışlarsa da neden nevilere göre düzenlendiğini sormuşlardır. Çünkü nevi fikri, hayat alanında, hususiyle objektif bir realiteye, yani veraset gibi söz götürmez bir olguya karşılıktır. Eğer yalnız ferdî şeyler olsaydı neviler tabiatıyla olamayacaktı; imdi, eğer, organikleşmiş varlık, maddenin bütünü içinde kendi taazzuvu ile, daha doğrusu mahiyeti ile ayrılmış bulunuyorsa, başka bir eserimizde gösterdiğimiz gibi⁸ âtil maddeyi aksiyon ve reak-

siyon ilgilerinde bulunan vücudumuzun şevkiyle seçik cisimlere ayıran da bizim idrakimiz olmuştur: Binaenaleyh nevi ve fertlerin her ikisi de burada mevcudat üzerinde yapılacak aksiyonlara göre yarı yapma bir ameliye ile taayyün ediyorlar. Bununla beraber eskiler bütün nevileri bir sıraya koymak ve hepsinde aynı mutlak mevcudiyeti görmekte tereddüt etmemişlerdir. Realite böylece bir neviler sistemi olduktan sonra nevilerin genelliği (yani hayatı düzenin umumiliği) kanunların genelliği yerine geçmek icap ediyordu. Cisimlerin düşmelerini açıklayan Aristo'nun teorisi ile Galilée'nin açıklamasını karşılaştırmak burada enteresan olacaktır. Aristo, cisimlerin düşmelerini açıklamak isterken sadece "yukarı", "aşağı", "tabii yer", "iğreti yer", "tabii hareket", "cebrî hareket" gibi kavramlarla uğraşmıştır.⁹ Ona göre herhangi bir taş düşürten fizik kanunu bütün taşların "tabiî yer"i olan toprağa dönmelerini ifade eder. Bunun için taş, kendi tabiî yerinde olmadıkça Aristo'nun nazarında tam bir taş değildir: Tabiî yerine dönmekle büyüyen bir canlı varlık gibi kendini tamamlamayıcı ve böylece taş nev'inin özünü yerine getirmeyi gözetir.¹⁰ Bu mahiyette bir fizik kanunu telâkkisi eğer doğru olsaydı, kanun, zihin tarafından kurulmuş basit bir münasebet olmayacağı gibi maddenin cisimlere ayrılması da idrak melekemizin bir eseri olmayacaktı: Bütün cisimler canlı cisimler gibi hep aynı ferdiyete sahip olacaklar, fizik kâinatın kanunları da hakiki nevilerin arasında hakiki akrabalık bağlarını ifade edeceklerdi. Bu telâkkiden nasıl bir fiziğin doğduğunu biliyoruz. Kesin ve bir tek ilmin imkânına ve realitenin bütününü kucaklayarak mutlak'ı elde etmeğe inanan eskiler için fizik dünyayı az çok kaba bir şekilde hayati dünyaya karıştırmak zoru vardı. O mahiyette bir fizik kanunu tasavvur etmeleri de bu zorun tesiri ile olmuştu.

9 Bakınız bilhassa *Phys.*, IV, 215 a 2; V, 230 b 12; VIII, 255 a 2 ve *De Caelo*, IV, I-5: 11, 296 b 27; IV, 308 a 34.

10 *De Caelo*, IV, 310 a 34: Bir şeyin tabiî yerini alması, suretini alması demektir.

Fakat yenilerde de aynı karıştırma görülüyor, şu farkla ki burada iki had arasındaki münasebet, yani fizik hadlerle hayati hadler tersine çevrilerek artık kanunlar nevilere değil de, nevilere kanunlara irca edilmiş, ilim de yine “tek” farz edilmiş yalnız eskilerin umdukları gibi mutlak olacağına tamamiyle rölâtif olmuştur. Bu itibarla kanun mahiyetinde tanınan nevilerin yeni felsefede gölgede kalmaları dikkat edilecek bir olgudur. Bizim bilgi teorimiz, aşağı yukarı, sadece kanunlar meselesi üzerinde toplandığına göre, nevilere burada da nasıl olursa olsun kanunlarla uyuşmak zorundadırlar. Çünkü yeni felsefenin yeni zamanlardaki hareket noktası astronomi ve fizikteki büyük keşifler olmuştur. Nitekim Kepler ve Galilée kanunları felsefemiz için bilginin ideal ve biricik tipini teşkil eder. Buna göre kanun, şeyler yahut olgular arasındaki bir münasebeti bildirir, daha doğrusu matematik şekilde olan bir kanun, muayyen bir miktarla elverişli olarak seçilmiş diğer bir yahut birkaç değişken arasındaki bağılılığı ifade eder. O hâlde değişken miktarların seçilmeleri ile tabiatın şeylere ve olgulara ayrılmaları itibari, ihtimali bir şey olmuştur. Hattâ buradaki seçimin serbest, başıboş olmadığını tecrübeden geldiğini kabul etsek bile kanun yine bir münasebet olmaktan çıkacak değildir, her münasebet de esasen bir mukayeseye bağlı olduğundan kanunda objektif bir realitenin bulunması ancak birçok hadleri aynı zamanda göz önüne alan bir zekâ içindedir. Bu zekâ da ne benim ne de sizin zekânız olmayabilir; bu yüzden ancak tecrübeden önce mevcut olan kanunlara götüren bir ilim objektif bir ilim olabilir. Bizim yaptığımız iş de denilebilir ki bu mevcudu meydana çıkartmaktan ibarettir. Bir de unutmamalı ki mukayese tek bir şahsın işi olmasa bile hiç olmazsa gayrişahsi olarak yapılmaktadır; kanunlarla ifade edilmiş, yani hadlerin hadlere *nispetinden* çıkarılmış bir tecrübe ise mukayese ile yapılmış ve elde edildiği zaman zaten bir zihin havasından geçmek zorunda kalmış bir tecrübedir. O hâlde tamamiyle insan zekâsına nispetle olan bir ilim ve bir tecrübe fikri kanunlardan terekküp eden bir ve bütün bir ilim telâkkisinde

zımnen mevcuttur: Kant'ın yaptığı şey de bunu meydana çıkarmak olmuştur. Yalnız bu telâkki kanunların genelliği ile nevilerin genelliğini indi olarak birbirine karıştırmaktan doğmuştur, diğer hadlerin birbirlerine nispetle şartlandırılmaları için bir zekâ lazımsa bunların bazı hâllerde müstakil olarak mevcut olabilecekleri anlaşılr. Eğer tecrübe de bize hadlerin münasebetleri yanında bir de müstakil hadler gösteriyorsa, canlı neviler kanunlardan bambaşka bir şey olduklarından, bilgimizin hiç olmazsa yarısı asıl şeye (*chose en soi*), realitenin kendisine taallük edecektir. Yalnız bu bilgi pek güç olacak. Çünkü konusunu artık kendi inşa etmeyecek, tersine ona katlanmak zorunda kalacaktır; şu kadar var ki ondan pek az bir şey koparsa bile mutlakdan bir şey koparmış olacaktır. Daha ileri gidelim: Eğer bilginin öbür yarısı, hayati düzenin tersine, bir düzene ve daima mukayeseler isteyen münasebetlere, yani matematik kanunlariyle ifade edilen ve bu mukayeselere ancak mekâni ve binnetice geometrik olmak itibariyle elverişli olan bir düzene ait ise, bu bilgi de birtakım filozofların dedikleri kadar kökten ve kesin olarak rölatif olmayacaktır. Fakat ne de olsa eskilerin dogmatizmi altında olduğu gibi yenilerin rölativizmi arkasında da iki nevi düzen birbirlerine karıştırılmış olarak görülüyor.

DÜZENSİZLİK VE İKİ DÜZEN

Bu düzenlerin birbirlerine karıştırılmalarının kaynağını göstermek için yetecek kadar söyledik. Bunların birbirlerine karıştırılmaları esasen bir yaratma olan “hayati” düzenin öziyle görünmekten ziyade bazı ilinekleri (arazları) ile görünmesindendir, bu ilinekler de fizik ve geometrik düzeni taklit ediyor; bu düzen gibi de genelleştirmeyi mümkün kılan tekrarlanmalar gösteriyor, bizim için mühim olan da bu tekrarlanmalar oluyor. Hâlbuki bütün olarak alınan hayatın bir tekâmül olduğu, durmadan değiştiği şüphesizdir. Şu kadar var ki, ancak kendi emanetini taşıyan canlılar vasıtasıyla ilerleyebiliyor. Bunun için de yüz binlerce canlının yuğurdukları yeniliğin büyüüp olgunlaşması için, birbirlerine mekân ve zaman-

da aşağı yukarı benzer olarak tekrarlanmaları lâzım geliyor. Madde âleminde ise mütevali baskılar hep aynı olduğu gibi aynı baskının bütün nüshaları da birbirlerinin aynı oluyor. Hâldeki bir neviden olanlar ne mekânın muhtelif noktalarında ne de zamanın muhtelif anlarında birbirlerine tamamiyle aslâ benzemiyorlar, veraset, nesilden nesle yalnız karakterleri geçirmiyor, bunları değiştiren ve hayatın ta kendisi olan hamleyi de geçiriyor. Bunun için yaptığımız genelleştirmelerin temeli olan tekrarlanma fizik düzende esaslı olduğu hâlde hayati düzende arızîdir, diyoruz. Elhasıl fizik düzen “otomatik” bir düzendir, hayati düzen iradî demeyeceğim ama “istenmiş” (*voulu*) bir düzen gibi görünüyor.

İmdi, “otomatik” düzen ile “istenmiş” düzen arasındaki fark böylece açıkça anlaşıldıktan sonra *düzensizlik* fikrinin doğurduğu iltibas (*équivoque*) ortadan kalktığı gibi bilgi meselesinin zorluklarından biri de kalkmış oluyor.

Bilgi teorisinin ana meselesi filhakika ilmin nasıl mümkün olduğu, mevcudatta niçin düzensizlik olmayıp da bir düzenin bulunduğu. Evet, düzen vardır, hem de bir olgudur. Fakat bir yandan da *düzenden daha az görünen* düzensizlik bize hükmen (*en droit*) mevcut olacak gibi görünüyor. O hâlde mevcudatta bir düzenin bulunması, aydınlanması gereken bir sır, ortaya konulması mutlaka gereken bir mesele olacaktır. İsterseniz daha sade söyleyeyim: Düzenin kurulmasına koyulduğu andan itibaren, mevcudatta değilse bile hiç olmazsa zihinde, düzen olmayabilir gibi alınıyor: Olmayabilir gibi düşünülmeyen bir şeyin açıklanması aranmaz. Eğer düzeni, bir şeyin fethedilmesi veyahut bir şeye diğer bir şeyin katılması gibi (ki bu şey “düzen yokluğu” olacaktır) görmeseydik eski realizm, kendisine “idée” nin katıldığı bir “madde”den bahsetmeyeceği gibi modern idealizm de tabiatta zekânın düzenleyeceği bir “duyulur çeşitlilik” (*diversité sensible*)i vaz’ etmiş olmayacaktı. Hakikaten de her düzenin *olmayabilir olduğu ve böyle telâkki edildiği hiç söz götürmez. Yalnız neye nispetle olmayabilirdir?*

Bize kalırsa bunun cevabı şüpheli değildir. Bir düzen olmaya-bilirdir ve bize kendisinin aksi olan bir düzene nispetle olmayabilir görünür; nazmın nesre, nesrin nazma nispetle mümkün olmaları gibi. Fakat mademki nesir olmayan her söz nazımdır ve ister istemez nazım gibi düşünülecektir, yine mademki nazım olmayan her söz nesirdir ve ister istemez nesir gibi düşünülecektir, bir varlık tarzı da bunun gibi iki düzenden biri değilse diğeri olacak ve ister istemez bu düzen gibi düşünülecektir. Yalnız unutmamalı ki biz zihnimizde hakikaten mevcut olan bir fikri farkında olmayarak hislerimizin sisleri arasından da düşünmüş olabiliriz. Düzensizlik fikrini günlük hayatta nasıl kullandığımıza bakarsak buna kani olacağız. Bir odaya girip de bunun “düzensiz” olduğuna hükmettiğim zaman bundan ne anlıyorum? Denilebilir ki buradaki eşyanın dağınıklığı, ya içinde oturan adamın eşyasına karşı gelişigüzel otomatik hareketlerde bulunmuş olmasıyla yahut da her mobilya, her elbise ve öteberiyi bulundukları yere koyan yapıcı bir sebeple açıklanabilir. Burada mükemmel olan düzen, kelimenin ikinci mânasındaki düzendir. Benim bu odada beklediğim düzen de tertipli bir adamın odasına şuurlu olarak verdiği bir düzen, yani istenmiş bit düzendir, otomatik bir düzen değildir. Hâlbuki ben istenmiş, iradeli bir düzenin olmadığını görünce bunun yokluğuna düzensizlik dedim. Esasen bu iki düzenden biri bulunmadığı zaman hakiki olarak anlaşılan, görülen, düşünülen şey başka bir düzenin bulunmasından ibarettir. Yalnız ben bu düzenle değil de *ancak birinci düzenle ilgilendiğim* için ikinci düzenin mevcudiyetini kendine göre ifade ederek burada bir düzensizlik var diyecek yerde bunu birinci düzene göre ifade ediyorum. Bunun tersini alalım: Bir kaos tasarladığımızı söylediğimiz zaman (yani fizik dünyanın henüz kanunlara itaat etmediği bir devri tasarladığımız zaman) neyi düşünüyoruz? *İstedikleri gibi* görünüp kaybolan olgular hayal ediyoruz. Fizik kâinatı nasıl biliyorsak, yani bütün olgularını birbirlerine uygun netice ve sebepleriyle düşünmekle başlıyor, sonra

da indî bir sıra kararlar vererek düzensizlik dediğimiz şeyi elde edecek tarzda katmalar, indirmeler, ortadan kaldırmalar yapıyoruz. Hakikatte ise tabiatın mekanizması yerine isteme (*vouloir*)'yi, “otomatik düzen” yerine olayların görünme ve ortadan kaybolmalarından hayal ettiğimiz birçok istek tomurcukları koyuyoruz. Bu küçük isteklerin “meramlı bir düzen” teşkil edebilmeleri için şüphe yok ki yüksek bir istek yolunu kabul etmiş olmaları lâzımdır. Fakat yakından bakarsak tam bunu yaptıkları görülecek: İrademiz vakit vakit bu kaprisli iradelerin her birinde bulunuyor, bunlarda objektifleşiyor, tıpkıyı tıpkıya bağlamaktan, sebeple netice münasebetleri gözetmekten sakınıyor, nihayet parça isteklerin üstünde tek bir meramı hâkim kılıyor. Böylece düzenlerden birinin yokluğu burada da başka bir düzenin bulunmasına bağlıdır. Düzensizlik fikrinin yakın akrabası olan tesadüf fikrini tahlil edersek burada da aynı unsurları bulacağız. Rulet, kazandıracak numaranın üzerinde tamamiyle mekanik bir sebebin tesiriyle durduğu hâlde benim menfaatlerimle ilgili bir Hızır mış gibi hareket eder yahut da tamamiyle mekanik bir kuvvet olan rüzgâr damdan uçurduğu bir kiremidi, hayatıma düşman bir İblis miş gibi kafama indirir. Bu tesadüflerin hiçbirinde kasıt namına bir şey yoktur, hattâ bunları aramam veya bunlara raslamam lâzım gelir gibi görünen yerlerde bile ancak bir mekanizm bulurum; *tesadüften* bahsederken de işte bunu ifade ediyorum. Olayların kendi heveslerine göre tevali ettiği anarşik bir dünya için de burada tesadüf hüküm sürüyor diyeceğim ve bu sözümle mekanizm beklediğim yerde iradelerle, daha doğrusu *kararlar*la karşılaştığımı kastededeceğim. Tesadüfü tarif etmek isterken zihnin garip bocalaması işte bu sebeptir. Ne edici sebep (*cause efficiente*) ne de gayeci sebep (*cause finale*) aranan tarifi veremez. Zihin için burada karar kılabilecek bir yer bulması bu sebepten kabil değildir. Bulamadığı için de gayeci bir sebebin yokluğu ile edici bir sebebin yokluğu arasında sallanır. Nasıl sallanmasın ki bu tariflerden her biri zihni diğerine yollamaktadır. Hakikaten

de hisle karışmayan öz bir fikir olarak alındığı müddetçe tesadüf meselesinin halledileceği yoktur. Çünkü öz bir fikir değildir, iki nevi düzenden birini beklerken ötekini bulan bir adamın ruh hâletini göstermektedir. Tesadüf ve düzensizlik işte bunun için zaruri olarak rölâtif gibi tasavvur edilmişlerdir: Eğer mutlak gibi tasavvur edilmek istenirse iki nevi düzen arasında birinden ötekine istemeyerek gidip gelinir ve her türlü düzensizlik iddiasında gerçekte iki düzen bulunur; ayrıca da bu düzenlerden ne birinde ne ötekinde tutunamayan bir zihnın sallandığı görülür. Düzensizliği düzene dayamak ne mevcudatta ne de onun tasavvurunda bahse mevzu olamaz, çünkü düzen, iki nevi düzeni içerir ve bunların kombinezonlarından yapılmıştır.

Yalnız bizim zekâmız öteye geçerek ortaya “düzen yokluğu” demek olan bir düzensizlik koyar. Bu suretle de ancak bir kelime düşünür, fazla bir şey değil, kelimenin altına bir fikir koymaya çalışsın: Düzensizliğin bir düzen inkârı olabileceğini görecektir. Hattâ bu inkâr da zıt bir düzeni zımnen tasdik etmekten başka bir şey olmayacaktır; bu zıt düzeni görünce de bizi ilgilendirmediği için gözlerimizi kapıyor yahut bir düzeni inkâr ederken ötekini tasdik ediyoruz. O hâlde zekânın düzenleyeceği bir dağınıklıktan nasıl bahsolunabilir? Gerçekleştirilmiş yahut ettirilebilir olan bu dağınıklığı istendiği kadar kimsenin farz etmediği söylensin, mademki bahsediliyor, düşünüldüğü sanılıyor demektir; o hâlde tekrar ediyorum: Gerçekten mevcut olan bu insicamsızlık fikri tahlil olunursa bunda ilgilenmediğimiz bir düzen karşısında zihnın uğradığı bir hayal kırıklığından veya iki nevi düzen arasında sallanmadan ve nihayet bir şey ifade eden bir kelimeye menfi bir ek takarak icat edilmiş boş bir kelime tasavvur etmiş olmaktan başka bir şey görülmeyecektir; yapılması ihmal edilen de bu tahlildir. İhmal ediliyor, çünkü birbirlerine irca olunmayan iki nevi düzen ayırmak hiç düşünülmüyor.

Filhakika diyorduk ki her düzen zaruri olarak mümkün görünür. Eğer iki nevi düzen varsa bu imkân şöyle izah olunur: Düzenin şekillerinden biri ötekine göre olmayabilir. Meselâ geometrik

düzen olan yerde hayati düzen, hayati düzen olan yerde geometrik düzen mümkün olabilirdi. Fakat farz edelim ki düzen her yerde aynı neviden olsun da sadece geometrikten hayatiye gitmek üzere dereceler bulunsun. Bu takdirde bana mümkün görünmekte devam eden ve artık başka neviden bir düzene göre taayyün etmeyen muayyen bir düzenin *yokluğuna*, “yani kendisinde düzenden eser bulunmayan” bir mevcudiyet hâline nispetle mümkün olacağına zaruri olarak inanacak; böyle bir mevcudiyet hâlini düşündüğümü sanacağım; çünkü bu mevcudiyet bana söz götürmez bir olgu olan düzende imkân hâlinde bulunur gibi görünecektir. Böyle olunca düzen mertebelerinin başına hayati düzeni, sonra da bu düzenin bir azalışını yahut o derece yüksek olmayan bir komplikasyonu olarak geometrik düzeni ve nihayet en aşağıya düzensizliği, dağınıklığı koyacağım. Düzensizlik kelimesi işte bunun için arkasında, gerçekleşmiş olmasa bile hiç olmazsa zihinde gerçekleşmiş bir şey olması gereken bir tesir yapacaktır; fakat muayyen bir düzende bulunması mümkün olan bir hâlin sadece zıt bir düzenin mevcudiyetinden ibaret olduğuna dikkat eder ve dolayısıyla birbirlerine zıt iki düzen vaz’edersem bunların arasında orta derecelerin tasavvur edilemeyeceğini ve bu iki düzenden “düzensiz”e doğru inilemeyeceğini görürüm. Burada ya düzensizlik kavramı mânâsız bir kelimedir yahut da iki düzen arasında bulunan yolun ortasına konmak şartıyla bir mâna alabilir. Fakat ne birinin ne de ötekinin altına konulamaz. Çünkü evvelâ düzensizlik, sonra geometrik, daha sonra da hayati düzen diye bir şey yoktur: Sadece geometrik ve hayati düzen, sonra da zihnin bunlar arasında sallanmasından doğan bir düzensizlik fikri vardır. Bunun için üzerine düzenin katıldığı bir dağınıklık çeşidinden, yani düzensizlikten bahsetmek tam mânâsiyle müddeayı delil yapmak olur; çünkü dağınıklığın hayal edilmesiyle birlikte bir de gerçek bir düzen, daha doğrusu iki düzen vaz’edilmiş olur.

MADDENİN İDEAL OLUŞU

Reelin gerginlikten gevşeklik yahut yayılma (*extension*)ya, hürriyetten mekanik zarurete tersine dönme (*inversion*) yoluyla nasıl geçebileceğini göstermek için bu uzun tahlilin yapılması lâzımdı. Bu iki had arasındaki münasebetin hem şuur hem de duyu tecrübesi vasıtalarıyla hep birden bize telkin edildiğini göstermek yetmez; geometrik düzenin açıklanmaya muhtaç olmadığını, çünkü sadece hayati düzenin ortadan kalkmasından ibaret olduğunu ispat etmek lâzımdı. Bunun için de ilga (*suppression*)nın daima bir ikame (*substitution*) olduğunu ve hattâ ister istemez böyle anlaşıldığını göstermek isterdi. Hem mevcudatta olup biten hem de düşüncemizde mevcut olan şeyler hakkında bize aldatıcı bir ifade tarzı telkin eden âmil, sadece pratik hayatın istekleridir. Biraz önce neticelerini tasvir ettiğimiz tersine dönüş (*inversion*) olayını şimdi daha yakından incelemek lâzımdır. Burada sebebin kesilmesi neticenin tersine dönmesi demek olduğuna göre, dağılmak için sadece gevşemesi kâfi gelen prensip nedir?

Daha iyi bir kelime bulamadığımız için bu prensibe şuur demiştik. Yalnız burada bahsedilen şuur, her birimizde ayrı ayrı çalışan ufacık şuurular değildir. Bizim ufacık şuurumuz mekânın belli bir yerinde bulunan belli bir canlı varlığın şuurudur; vakaa bu şuur da kendi kaynağı olan şuurun yönünde gider, fakat ileriye doğru yürümekle beraber hep arkaya bakmak üzere aksi bir istikamete çevrilmiştir. Bu geriye bakma, gösterildiği gibi, zekânın ve neticede kaynağından ayrılmış şuurun tabiî bir fonksiyonudur. Bu şuurun kendi kaynağından bir şeyle birleşmesi için *olmuş bitmişten ayrılarak, olmak üzere* olana bağlanması, başka bir deyimle, *görmek* melekesinin kendine dönerek ve kendine katlanarak *isteme* fiiliyle kaynaşması lâzımdır. Bu da zahmetli bir cehttir, bunun için tabiatı zorlamak, bunu ansızın ve birdenbire yapmak ister, birkaç andan fazla da uzatılamaz. İleriye atılmak üzere bütün varlığımızın toplandığı işe atılma zamanlarında saik ve muharriklerin açık bir şuuruna ve

hattâ bunları taazzuv ettiren oluşı bile az çok sahip oluruz; fakat maddeden geçerek onu canlandıran bir cereyan olan bu sâf meram sadece duyduğumuz, olsa olsa bizden geçişini sezdiğimiz bir şeydir. Bir an için olsa bile bu sâf meramda yerleşmeyi deneyelim: Hattâ bu takdirde bile yakaladığımız meram ferdî mahiyette olan parça bir meramdır. Bütün bir hayatın kaynağına erişmek için, bütün bir maddiyetin kaynağına erişmek için olduğu gibi çok daha uzaklara gitmek lâzım gelecektir. Bu kadar uzaklara gitmek imkânsız mıdır? Değil, çünkü bunun mümkün olduğunu gösteren felsefe tarihi meydandadır. Yaşayan hiçbir felsefe sistemi yoktur ki hiç olmazsa bazı kısımlarında sezgiden hayat almamış olsun. Yalnız sezginin kullanılması için diyalektik lâzımdır, kavramlaşması ve başkalarına yayılması için de yine diyalektik lâzımdır. Fakat diyalektik, çok kere, kendisini aşan sezginin verimini geliştirmekten başka bir şey yapmaz. Doğrusunu söylemek lâzım gelirse diyalektik ile sezginin yolları birbirlerine zıttır. Fikirleri birbirlerine bağlayan diyalektik ceht, fikirlerin toparlamak istediği sezgiyi söndürür. Bunun için filozof, sezginin hamlesini bir kere aldıktan sonra onu terk ile hareketinde devam etmek için kendine güvenerek kavramları birbiri arkasından sürmek zorundadır. Fakat çok geçmeden ipin ucunu kaçırdığını görür, ikinci bir temasta bulunmağa, yapılan şeyin büyük bir kısmını bozmağa mecbur olur. Kısaca söylersek diyalektik düşünce, kendi kendisiyle uygunluğu sağlayan bir düşüncedir. Yalnız sezginin bir gevşemesinden ibaret olan diyalektik vasıtasıyla bir değil, birçok uygunluklar sağlamak kabildir. Oysaki sadece tek bir hakikat vardır. Eğer sezgi birkaç lâhzalık olmayıp da sürebilseydi, filozof, yalnız kendi düşüncesiyle mutabık kalmayı değil, bütün filozofların birbirleriyle mutabık olmalarını sağlayacaktı. Eğer her sistemde müphem ve eksik olarak mevcut ve sistemden de daha kıymetli, daha ömürlü olan olan sezgiyi temadi ettirmek kabil olsaydı felsefenin konusuna erişilmiş, yoldan çıkmamak için gereken dayanak noktaları sağlanmış olacaktı. Bunun içindir ki

tabiat ile zihin arasında sürekli gidip gelmeler zaruri olmuştur.

Varlığımızı irade yahut meramımıza, meramımızı kendini temadi ettiren içtepiye yeniden yerleştirdiğimiz zaman realitenin daimî bir büyüme, sonsuz bir yaratma olduğunu duyarız. İrademiz bu mucizeyi zaten yapıyor. Nitekim biraz yaratması olan beşerî her eser, biraz hürriyeti olan iradi her iş, uzviyetlerde kendiliğinden gelen her hareket dünyaya yeni bir şey katar. Vakaa bunlar hep şekil yaratmalarıdır. Fakat başka türlü nasıl olabilirdi? Düşünmeli ki biz hayat akışının kendisi değil, madde ile yüklü bir parçasıyız; daha doğrusu hayat hamlesinin akışı boyunca cevherinin pıhtılaşmış parçalarıyız. Şimdi basit bir hür kararda yaptığımız gibi dahiyane bir eserin kompozisyonunda faaliyetimizin zembereğini sonuna kadar istediğimiz kadar gerelim ve böylece hiçbir basit ve sâf malzeme toplamının veremeyeceği bir şeyi yaratalım (malûm münhanilerin birbirleri üzerine katılması büyük bir artistin çizgisine benzer mi?). Burada onların taazzuvlarından önce olan ve bu taazzuvlardan sonra yaşayan unsurlar eksik olmayacaktır. Fakat şekli doğuran aksiyonun sadece bir duraklaması onun maddesini teşkil edebiliyorsa (artist tarafından çizilmiş orijinal çizgiler de bir hareketin donma yahut pıhtılaşması değil midir?) artık maddenin yaratılması da anlaşılamaz, kabul olunmaz bir şey olmaktan çıkar. Çünkü bir şeklin yaratılmasını her an için biliyor, içten yaşıyoruz. Maddenin yaratılması da şeklin sâf olduğu, yaratıcı akışın bir müddet kesildiği yerde olacaktır. Misal olarak şimdiye kadar yazılmış bütün yazıların terkibine giren alfabe harflerini alalım: Yeni bir şiir söylemek için alfabe katılacak başka harfler aramayı hiç düşünmüyoruz. Fakat şairin şiiri yarattığını ve insan düşüncesinin zenginleştirdiğini çok iyi biliyoruz. Şiirin bu yaratması, ruhun basit bir fiilidir; bu fiilin yeni bir yaratmada devam edecek yerde sadece bir duraklaması yaratmanın kendiliğinden kelimelere dağılması için kâfi gelir. Şimdi bu harfleri dağıtalım: Hepsi de dünyada mevcut alfabe harfleri arasına katılacak harflerden başka bir şey değildir.

Bunun gibi madde âlemini muayyen bir anda terkip eden atom sayısının artması da zihnimizin alışkanlığına aykırı gelir, tecrübelerimize de zıt görünür. Fakat tamamiyle başka bir düzene ait olan şair düşüncesinin alfabe harflerini aşması gibi atomu aşan bambaşka düzende, bir realitenin âni katılmalarla büyümesi de kabul edilmez bir şey değildir ve her katılma tersine pekâlâ bir âlem olabilir ki biz bunu sembolik olarak atomların bir toplanişı gibi tasarlıyoruz.

Kâinatın mevcudutiyeti hakkındaki sırrın büyük bir kısmı hakikatte ya tekevvünün bir hamlede vücut bulmuş olmasını yahut da maddenin ezeliğini istememizden geliyor. İster hilkatten ister yaratılmamış ezeli bir maddeden bahsedilsin her iki hâlde de dâva kâinatın bütünlüğü üzerindedir. Zihnin bu alışkanlığını derinleştirirsek, önümüzdeki bölümde tahlil edeceğimiz gibi, bir peşin hüküm bulacağız, materyalistlerle onların hasımlarında müşterek olan bu peşin hükme göre hakikaten faal ve yaratıcı olan bir süre, bir oluş yoktur, mutlak varlığın –madde yahut ruh– yeri hayatımızı dokuduğunu duyduğumuz somut zamanda değildir: Her şeyin tamamiyle vücut bulmuş olduğu fikri de işte buradan gelmiş olacaktır. Buna göre ya madde çokluğunun yahut da bu çokluğu yaratan fiilin ilâhi cevherde ezelden bulunduğunu vaz'etmek lâzımdır. Şimdi bu peşin hüküm bir kere sökülüp atılsın; yaratma fikri çok daha açıklar; çünkü çoğalma fikriyle karışıyor. Böyle olunca da artık bahsetmemiz lâzım gelen şey bütünlüğüyle alınan kâinat değildir.

Hem de niçin ondan bahsedeceğiz? Kâinat dediğimiz şey güneş sistemlerinin bir toplumdur, onun da güneş sistemimiz gibi olduğuna inanmamız için lâzım olan şeyleri biliyoruz. Bu sistemlerin birbirlerinden mutlak olarak ayrı olmayacakları da şüphesizdir. Çünkü bizim güneşimiz en uzak yıldızlara kadar ışık ve hareket salıyor, bütün sistemiyle de oraya çekiliyormuş gibi belli bir yönde hareket ediyor. O hâlde dünyalar arasında bir bağlılık olacaktır. Yalnız denebilir ki bu bağlılık aynı bir dünyanın kendi parçaları arasındaki bağlılığa nispetle son derecede gevşektir. Böyle

olduğuna göre güneş sistemimizi başka sistemlerden ayırmamız sadece kolaylık için yapılan yapma bir ayırma değildir, çünkü bunu yapan biz değiliz, tabiatın kendisidir. Biz ise, canlı bir varlık olarak üzerinde yaşadığımız yerden ve onu besleyen güneşten başka hiçbir şeye bağlı değiliz. Düşünen bir varlık olarak da, fizikimizin kanunlarını ancak kendi dünyamıza ve tek başına alınan dünyaların hepsine tatbik edebiliyoruz, fakat bu kanunları bütün kâinata tatbik edebileceğimizi ve hattâ bu mahiyette bir hükmün bir mânası olacağını bilmiyoruz, çünkü kâinat bir anda yapılmış bir şey değil, durmadan olan bir şeydir. Yeni dünyaların katılmasıyla de boyuna çoğaldığı da şüphesizdir.

O hâlde ilmimizin en umumi iki kanunu olan enerjinin mahfuziyeti kanunu ile alçalması kanununu güneş sistemimizin tamamına teşmil edelim, yalnız bu kanunları nispeten kapalı olan bu sisteme ve nispeten kapalı olan diğer sistemlere tahdid ederek bundan ne çıkacağını görelim. Evvelâ bu iki prensibin aynı metafizik ehemmiyette olmadıklarına dikkat edelim. Birinci prensip kemmi olan ve neticede kısmen bizim ölçü tarzlarımıza göre olan bir kanundur, şöyle ifade edilir: Kapalı farz edilen bir sistemde enerjiler bütünü, yani “kinetik” ve “potansiyel” enerjilerin toplamı aslâ değişmeyip daima sabit kalır. O hâlde eğer dünyada yalnız “kinetik” enerji olsaydı yahut da bu enerjiden başka sadece bir nevi “potansiyel” enerji olsaydı ölçme hüneri suni kanunu vermeğe kâfi gelmeyecekti. Enerjinin mahfuziyeti kanunu *bir şeyin* kendini sabit bir kemiyette muhafaza ettiğini ifade edecekti. Fakat gerçekte mahiyetleri türlü türlü olan enerjiler vardır¹¹ ve bunlardan her birinin ölçülmesi şüphe yok ki enerjinin mahfuziyeti kanununu haklı çıkartacak tarzda seçilmiştir. Bu prensipte bulunan itibarılığın hissesi bu itibarla oldukça büyüktür, fazla olarak, aynı sistemi

11 Keyfiyetin bu farkları hakkında bakınız: Duhem, *L'évolution de mécanique*, Paris, s. 197 ve aşağısı.

terkip eden muhtelif enerjilerin çeşitleri arasında prensibin kapsamını muvafık olarak seçilmiş ölçüler vasıtasıyla mümkün kılan bir dayanışma olacağı şüphesizdir. O hâlde filozof bu prensibi eğer güneş sisteminin bütününe tatbik edecek olursa, bu sistemin hiç olmazsa çevrelerini çizmeğe mecbur olacaktır. Çünkü enerjinin mahfuziyeti kanunu güneş sisteminin bütününde artık belli bir şeyin belli miktarının devamını ifade edemeyecek, daha ziyade husule gelen her değişmenin tamamıyla zıt bir değişme ile bir yerde tevazün ettirilmesi zarureti ifade edecektir. Bu da şu demektir ki enerjinin mahfuziyeti kanunu güneş sisteminin bütününü idare etse bile dünyanın mahiyetini öğretmekten ziyade bir parçasıyla diğer parçası arasındaki münasebeti bildirmektedir.

İkinci termodinamik prensip böyle değildir. Enerjinin alçalması kanunu esas itibariyle miktarlara ait değildir. Bu kanunun ilk fikri Carnot'nun kafasında buhar makinelerinin verimi üzerindeki kemmî birtakım mülâhazalardan doğmuştu, fakat Clausius bu kanunu matematik terimlerle genelleştirdi, ölçülebilir bir kemiyet telâkkisine, "entropie"ye vardı. Bu ince ölçüler tatbikat için lâzımdır. Fakat fizik dünyanın muhtelif enerjilerini ölçmek hiç düşünülmemiş, enerji kavramı icat edilmemiş olsaydı bile bu kanun müphem surette formüllenebilir kalacak ve icabında kabataslak formüllenebilecekti. Bu kanunun esas itibariyle ifade ettiği şey şudur: Bütün fizik değişmelerde hararet kaybetmek temayülünden başka hararetin de bütün cisimler arasında hep bir tarzda yayılmak temayülü vardır. Bu kanun daha az sarih olan bu şekliyle her türlü itibarilikten kurtulmuştur; fizik kanunlarının da en çok metafizik olanıdır; çünkü dünyanın gittiği yönü, araya semboller sokmadan ve ölçü yapmacıkları olmadan âdeti parmakla göstererek diyor ki: Görünen ve bir cinsten olmayan değişmeler gitgide görünmeyen ve bir cinsten olan değişmelere dönecek, güneş sistemimizde vâki olan değişmelerin zenginlik ve çeşitliliğinden doğan istikrarsızlık yerine gitgide birbirlerini boyuna tekrar edecek olan elemanter hareketler geçecektir. Tıpkı kuvvetlerini saklayan, fakat gittikçe

daha az işlere sarf ederek nihayet tamamiyle ciğerlerinin teneffüsü ve kalbinin hareketlerine kullanmakla kalan bir adam gibi.

Bu gözle bakılınca güneş sistemimiz gibi bir dünya, haiz olduğu değişme kabiliyetlerinden her an bir şey kaybeden bir sistem gibi görünür. Başlangıçta ise enerjinin kullanılma imkânı en yüksek derecede idi: Değişme kabiliyeti de gitgide azalmaktadır. Bu azalma nereden geliyor? Evvelâ mekânın başka bir noktasından geldiği farz olunabilirse de mesele bununla çözülmüş olmayacak, sadece daha gerilere atılmış olacaktır. Çünkü dünyaya değişme kabiliyeti veren bu dış kaynak için de aynı şey sorulabilir. Buna ilâve olarak denebilir ki değişme kabiliyetini sırayla birbirine geçirebilecek dünyalar sonsuz olduğuna göre kâinattaki bu kabiliyetin toplamı da sonsuz olduğundan, değişme kabiliyetinin kaynağını aramağa lüzum olmadığı gibi sonunu tahmine de lüzum yoktur. Bu çeşit bir hipotez ispat olunamadığı gibi ret de edilemez; yalnız sonsuz bir kâinattan bahsetmek maddenin soyut mekân ile tam bir düşümdeşlik (*coïncidence*)ini ve neticede bütün madde parçalarının birbirine nispetle mutlak surette ayrı olduklarını kabul etmeğe bağlıdır. Bu tez hakkında ne düşünmek lâzım geldiğini ve bu tezi maddenin her kısmının birbirlerine karşılıklı tesirleri fikri –ki burada müracaat olunduğu iddia olunan bu tesirdir– ile barıştırmamanın ne kadar güç olduğunu yukarıda görmüştük. Nihayet farz olunabilir ki genel istikrarsızlık genel bir istikrar hâlinden çıkmıştır. Değişme kabiliyeti de azalma yolunda bulunuyor, bizim bulunduğumuz devreden evvel de değişme kabiliyetinin çoğalmak yolunda bulunduğu başka bir devir gelmiştir, mütenavip çoğalma ve azalmalar da birbirlerini hudutsuz olarak kovalıyorlar. Şu son zamanlarda sarahatle gösterildiği veçhile bu hipotez, teorik olarak anlaşılmaz değildir. Yalnız Boltzmann'ın yaptığı hesaplara göre her türlü muhayyileyi aşan matematik bir ihtimaliyetsizlik olduğu için pratik bakımdan mutlak bir imkânsızlık demektir.¹² Fizik vadi-

12 Boltzmann, *Vorlesungen über Gastheorie*, Leipzig, 1898, s. 253 ve aşağısı.

sinde kalınırsa mesele hakikatte halledilemez bir hâldedir, çünkü enerjiyi yer kaplayan eczaya bağlamağa mecbur olan fizikçi bu eczadasadece enerji mahfazaları görse bile yine mekânda kalacaktır: Çünkü enerjilerin kaynağını mekân dışı bir süreçte ararsa kendi rolünü yalanlayacaktır. Bize kalırsa enerjilerin kaynağı mekân dışında aranmak lâzımdır.

Genel olarak uzam (*étendue*), *soyut olarak* mı düşünülüyor? Demiştik ki yayılma (*extension*) bize genel olarak gerilme (*tension*)nin bir inkıtı olarak görünüyor. Bu uzamı dolduran somut realiteye mi bağlanıyor? Somut realitede hüküm süren ve tabiat kanunlariyle beliren düzen, kendine zıt düzenin inkıta ettirilmesiyle kendiliğinden doğmak zorunda olan bir düzendir ki bize *bozulan* bir şey fikrini telkin eder; maddiliğin esas hassalarından biri de şüphesiz ki bozulmadır. Bundan da bu şeyi *olduran* süreç (*processus*)in fizik processus'lerin tam tersine gittiği ve bu itibarla tarifi iktizası, maddi olmadığı neticesinden başka ne çıkar? Bizim maddi dünyayı görüşümüz düşen bir ağırlığı görüştür. Hâlbuki tam mânasiyle maddeden gelen imajlardan hiçbirinden yükselen bir ağırlık fikrini alamayız. Fakat somut realiteyi daha sık eler, yalnız genel olarak maddeyi düşünmeyerek onun içindeki canlı vücutları da düşünürsek bu neticeyi kabul etmek daha kolay olur.

Gerçekte bütün tahlillerimiz de hayat dediğimiz şeyde maddenin indiği inişi yeniden çıkan bir cehtin olduğunu gösteriyor; maddilik processus'ün aksi olan ve inkıta etmesiyle maddeyi yaratan bir processus'ün imkânını, hattâ zarureti gösterir gibi oluyor. Evet, seyyaremiz üzerinde tekâmül eden hayatın maddeye bağlı olduğu şüphesizdir. Bu bağlılık olmayıp da öz bir şuur, daha doğrusu bir şuürüstü (*surpraconscience*) olsaydı, hayat sadece yaratıcı bir faaliyet olurdu; hakikatte ise cansız maddenin genel kanunlarına bağlı bir uzuyete perçinlenmiştir. Bununla beraber her şey bu kanunlardan kurtulmak için hayatın elinden geleni yaptığını gösteriyor. Carnot'nun prensibi ile belli olan fizik değişmelerin yönünü

değiştirecek bir iktidarda olmamakla beraber hiç olmazsa, kendi hâline bırakılmış tersine çalışan bir kuvvetin yapacağı gibi mutlak olarak hareket ediyor. Maddi değişmelerin hareketini *durduramıyor*, fakat *geciktirmeye* muvaffak oluyor. Yukarıda gösterdiğimiz gibi hayatın tekâmülü ondaki ilk içtepiyi temadi ettiriyor. Nebatlar-da klorofillendirme fonksiyonunu, hayvanlarda sensori-motör sistemin gelişmesini tâyin eden bu içtepi ile gitgide daha kuvvetli patlayıcı maddeler yaparak gittikçe daha tesirli aksiyonlara doğru gidiyor. Bütün bu patlayıcı maddeler güneş enerjisinin toplanmasından başka nedir? Güneşin alçalan enerjisi toplandığı noktalardan boşalmak üzere bu suretle bir müddet için asılı kalmış olmuyor mu? Patlayıcı maddenin güneşten alarak sakladığı kullanılabilir enerji, elbette ki, patlama zamanında sarf edilecektir; yalnız onu dağılmaktan koruyan, toplayıp biriktiren bir uzviyet olmasaydı daha önce harcanmış olacaktı. Hayatın bugünkü görünüşüne, birbirlerini tamamlayan temayüllere ayrılmış hâline bakılırsa, nebatların umumiyetle klorofillendirme fonksiyonuna tamamıyla asılı oldukları görülür. Fakat hayatı, her türlü ayrılma ve parçalanmadan önceki ilk içtepisi içinde düşünürsek o zaman da bir haznede toplanan bir temayül gibi olacaktı, tıpkı nebatların yeşil kısımlarının büyümeye sarf edilmek üzere klorofil toplamaları, hayvanların aldıkları gıdalarla bir anda sarf edilmek üzere güneşin enerjisini biriktirmeleri gibi. Buna göre hayat, düşen bir ağırlığı tekrar kaldıran bir ceht gibidir, buna da filhakika ancak düşmeyi geciktirmekle muvaffak oluyor. Hiç olmazsa bir ağırlık yükselmesinin ne olduğu hakkında bir fikir verebiliyor.¹³

13 André Lalande, olgu ve fikirleri zengin olan *La dissolution Opposée à l'Évolution*, (Paris, 1899) adlı eserinde, uzviyetlerin gösterir göründükleri âni mukavemetlere rağmen her şeyin ölüme doğru gittiğini anlatıyor. Yalnız, organik olmayan madde için bile, güneş sistemimizin bugünkü hâlimden çıkarılan mülâhazaları, bütün kâinata yaymaya hakkımız var mı? Ölen dünyaların yanında doğan dünyalar var. Kaldı ki organikleşmiş dünyada fertlerin ölümü “genel hayat”ın azalması

Yüksek gerginlikte bulunan islimle dolu ve kenarlarında islimin fışkırarak çıkabileceği delikler bulunan bir kap tasavvur edelim. Deliklerden fışkıran islim tamamiyle yoğunlaşmış damlacıklar hâlinde çıktıktan sonra tekrar yere düşer, islimin yoğunlaşıp yere düşmesi sadece bir şeyin kaybolduğunu, bir inkıta (*interruption*), bir açığı (*déficit*) gösterir. Yalnız fışkıran islimin küçük bir kısmı yoğunlaşmamış bir hâlde bir müddet devam ederek düşen damlaları tekrar yükseltmeğe çabalar, hiç olmazsa düşmeyi ağırlaştırır. Tabiatın büyük hayat haznesinden de böylece durmadan devam eden fışkırmalar olmalıdır. Ve bu fışkırmaların her biri düşerken birer dünya olmuştur. Bu dünyadaki canlı nevilerin tekâmülü de asli fışkırışın ilk istikametinde hâlâ devam eden ve maddilik istikametinin aksine olan bir içtepiyi gösterir. Yalnız bu kıyasa çok bağlanmıyoruz. Çünkü bu, realitenin ancak zayıf, hattâ aldatıcı bir hayalini verebilir; kaldı ki deliklerle islimin fışkırması ve su damlacıklarının yükselmesi zaruri olarak bellidirler; Hâlbuki bir dünyanın yaratılışı hür bir iştir, hayat da madde âleminin içinde bu hürriyete iştirak eder. Daha yalın bir misal olarak bir kol kaldırma hareketini alalım, sonra da kendi hâline bırakılan kol, farz edelim ki tekrar düşüyor; düşmekle beraber onu tekrar kaldırmağa çabalarlarken kendisini ilk kaldırıpta canlandıran istekten bir şey kalmış bulunuyor: İşte maddenin doğru bir tasavvuruna bu *bozulan yaratıcı jest* misaliyle de sahip olur ve işte o zaman hayati faaliyetin *bozulan bir realite* arasından *kendini yapan bir realite* olduğunu görürüz.

Eğer zekâ, öteden beri olduğu gibi, bir yandan yaratılmış şeyler, bir yandan da yaratan *bir şey* düşünmekten kendini alamazsa yaratma fikrinde her şey karanlıktır. Bu vehmin nereden geldiğini de

gibi yahut onun başına çökmüş bir zaruret gibi görünmüyor. Birçok defalar söylendiği gibi hayat, ferdin mevcudiyetini alabildiğine uzatmak için hiçbir zaman ceht etmemiştir. Hâlbuki başka birçok noktalarda birçok mesut cehtlerde bulunmuştur. Her şey bu ölümün genel hayatın âzami terakkisi için istenmiş, hiç olmazsa kabul edilmiş olduğunu gösterir gibi geçmektedir.

önümüzdeki bölümde göstereceğiz. Esasen değişimleri ve âmilleri göstermekten ziyade eşya ve hâlleri göstermek için yapılmış pratik bir fonksiyon olan zekâmızın bu tarzda düşünmesi tabiidir. Eşya ve hâller ise zihnin mütemadi oluşlardan aldığı görüşlerden başka bir şey değildir. Hakikatte eşya yoktur, ancak aksiyonlar vardır. Hele içinde yaşadığımız dünyayı düşünürsek bu çok mazbut olan bütünün kesin olarak belli olan otomatik tekâmülünü, “bozulan” bir aksiyon olarak buluruz. Bu tekâmülde önceden keşfedilemeyen ve yine bu suretle kendi kendine imtidat eden hareketler de “olmakta olan” bir aksiyon olarak görülür. Bu yüzden diğer bütün dünyaların dünyamızı andırdığına ve orada olup biten şeylerin dünyamızdaki şeyler gibi olduklarına inanmamıza engel olacak hiçbir şey yoktur. Onların hep bir zamanda teşekkül etmediklerini de biliyoruz, çünkü bugün bile bir merkezde toplanmak yolunda bulunan nebülözler olduğunu görüyoruz. Eğer aksiyonlar her yerde hep aynı neviden oluyorsa, ister bozulan ister kendilerini tekrar yapmağa çabalayan bir hâlde olsunlar, dünyaların büyük bir hava fişeginden saçılan kıvılcımlar gibi fişkırtdığı bir merkezden bahsettiğim zaman sadece bu muhtemel benzerliği ifade ediyorum, şu şartla ki bu merkezi bir şey (*chose*) gibi değil, bir fişkırma sürekliliği olarak düşünüyorum. Bu suretle tarif edilen bir Tanrı da tam bir olmuşluk değil, durmadan devam eden bir hayat, bir aksiyon, bir hürriyettir. Bu tarzda anlaşılan yaratma artık bir sır değil, hürriyetle hareket ettiğimiz zamanlarda kendimizde duyduğumuz bir şeydir. Yaratma dediğim zaman mevcut şeylere yeni şeylerin katılması gibi abes bir şey düşünüyorum, çünkü *şey* denilen nesne zekâmızın yaptığı bir katılaştırmanın eseridir; onun teşkil ettiği şeylerden başka *şey* adında bir şey yoktur. Kendini yaratan şeylerden bahsetmek müdrikenin kendinde olandan daha fazlasını verdiğini söylemek olur. Bu ise kendi kendisini bozan bir hüküm, boş ve beyhude bir tasavvurdur. Fakat aksiyonda bulunurken kendimize baktığımız zaman bu vadiye ilerledikçe aksiyonun da büyü-

düğünü ve ilerlediği nispette yarattığını görüyoruz. Eşya dediğimiz nesneler, pratik zekânın bu nevi bir aksiyon akışı içinde muayyen zamanlarda yaptığı ayırmalarla teşekkül ediyor. Bu ayırmalar birbirleriyle mukayese olundukları zaman esrarlı görünür, fakat aksiyonlar akışına irca edildikleri zaman açıklşırlar. Hattâ yaratıcı aksiyonun modalitelerine bu açıdan bakıldığı, canlı şekillerin taazzuvları takip olunduğu zaman bu aksiyon son derece basitleşir. Hâlbuki bir uzviyetin karmaşıklığı ve bunun gerektirdiği birbirine girift tahlil ve terkiplerin sonsuz denebilecek çokluğu karşısında zekâmız sersemleşmiş bir hâlde irkilir. Bu harikayı sadece fizik ve şimik faaliyetlerin yapabileceğine inanmak güçtür. Eğer bu işi yapan derin bir bilgi ise böyle maddesiz bir suret vasıtası ile suretsiz bir madde üzerinde yapılmış bir tesiri anlamak nasıl kabil olur? Fakat asıl güçlük, olmuş bitmiş, birbirlerine statik olarak eklenmiş maddi birtakım parçaların tasavvur edilmesinden geliyor. Yalnız bu kadar da değil, yine statik olarak tasarlanan haricî bir kanunun bu maddi parçalar üzerine ustaca bir organizasyon kaplamasından geliyor. Hakikatte ise hayat bir harekettir, madde de bu hareketin tersine dönüşüdür, hem de bu hareketlerin her ikisi de basittir; dünyayı teşkil eden maddede parçalanmaz bir akış olduğu gibi canlı varlıkları bu akış içinde organikleştiren hayat da böyledir. Bu iki akıştan hayat akışı, madde akışına karşı geldiği gibi, madde akışı da hayat akışından ne de olsa bir şey kazandığından neticede organlaşma denilen bir uzlaşma, bir *modus vivendi* hâsıl olur. Organlaşmanın zaman ve mekânda birbirlerinden tamamiyle ayrı parçalar hâlini alması duyularımızla zekâmız yüzünden olmuştur. Nesillerden geçerek fertlerle nevileri birbirlerine bağlayan ve bütün canlılar serisinden madde üzerinde koşan muazzam tek bir dalga yapan hayat hamlesinin vahdetine karşı yalnız gözlerimizi yummakla kalmıyor, aynı zamanda her ferdi bir moleküller yığını, bir olgular kümesi gibi görüyoruz. Bunun sebebini madde üzerine dışarıdan tesir etmek için yapılmış olan zekâmızın yapısında

aramak lâzımdır; zekânın bu tesiri ancak realite seyyalesinden bir lâhzada parçalar ayırmak suretiyle oluyor; bu parçalardan her biri de, sabitliği içinde, istenildiği kadar parçalara ayrılabilir. Her organizmde ayrı parçalar görüyor, böyle gördüğümüz için de, son derecede karmaşık olan (ve bundan dolayı da son derecede ustalıklı) bir organlaşmayı tesadüfle olmuş bir toplanış sayıyor yahut da parçaları toplayan dış bir kuvvetin tesirine vermek gibi iki açıklama sisteminden birini seçmek zorunda kalıyoruz. Fakat bu karmaşıklık ve anlaşılamamazlığı yapan hep bizim zekâmızdır. Şimdi dışarıdan bakan ve ancak olmuş bitmiş kavrayan zekânın göziyle değil de isteme yahut irade melekemizde bulunan ve demek caizse, istemenin kendine katlanmasından doğan bir ruh göziyle görmeyi deneyelim. Derhâl her şey yeniden harekete başlayacak, harekette bulunan aksiyonun sabit farz edilen imajı üzerinde çalışan zekânın sayısız parçalar ve son derecede ustalıklı düzen bulduğu yerde basit bir “processus” bulduğumuzu göreceğiz; benzetmek uygunsa, bu aksiyon bir hava fişeginin yere düşen sönmüş kıvılcımları arasından son kıvılcımın kendisine çizdiği yolu andırır.

İşte hayatın tekâmülü hakkında sunduğumuz genel mülâhazalar bu bakımdan aydınlanıp tamamlanacaktır. Bu tekâmülde gelip geçici olanlarla temelli olan şeyler de bu sayede daha açık olarak meydana çıkacaktır.

Elhasıl, bahsettiğimiz *hayat hamlesi*, bir yaratma isteğidir. Yalnız bu hamle mutlak olarak yaratamaz, çünkü daima madde ile, yani kendi hareketinin zıddı olan zaruri bir hareketle karşılaşır. Fakat kendini de o sayede bulur, yine o sayede maddeye mümkün olduğu kadar çok hürriyet sokmaya bakar. Yalnız bunu nasıl yapar?

TEKAMÜLÜN MÂNASI

Yukarıda demiştik ki hayvan basamaklarındaki yüksek bir hayvan kabataslak olarak hazmetme, nefes alma, kan dolanması gibi sistemlerin üzerine konulmuş sensori-motör bir sinir sistemi ile ayrılır. Bu son sistemlerin rolü hayvanı temizlemek, tamir etmek,

korumak, etrafında olup bitenlere karşı mümkün olduğu kadar bağımsızlaştırmak, bunların hepsinin üstünde de hareketler için harcayacağı enerjiyi sağlamaktır. Buna göre organizmin gittikçe daha karmaşıklaşması, teorik olarak, (tekâmülün tesadüflerinden doğan sayısız istisnalara rağmen) sinir sistemini karmaşıklaştırmak içinmiş gibi görülebilir. Zaten organizmin bir kısmında hâsıl olan bir değişiklik diğer birçok kısımları da karmaşıklaştırır, çünkü organizmin bir kısmında hâsıl olan bir değişiklik diğer kısımlara da tesir eder. Bu tesir olmazsa organizm yaşayamaz. O hâlde karmaşıklaşma her cihetten alabildiğine gidebilecek demektir; yalnız değişikliklerin vücut bulması, fiilen olmasa bile hükmen, daima sinir sisteminin karmaşıklaşmasına bağlıdır; şimdi, acaba asıl sinir sisteminin karmaşıklaşması neye bağlıdır? Otomatik hareketlerle iradi hareketlerin aynı zamanda gelişmelerine bağlıdır. Çünkü iradi harekete elverişli olacak âleti verecek olan bu otomatik hareketlerdir. Uzviyetimiz gibi olan bir uzviyette hareki mekanizmaların mühim kısmı da omurilik ve soğancıkta kurulmuşlar, boşalmaları için sadece bir işaret beklemektedirler; irade hareketlerinin bazı hâlleri, bu hareki mekanizmaları kurmakta kullanılır, diğer hâlleri de hepsini bir bütün hâlinde birleştirecek tarzları, boşaltma anlarını ve boşaltılacak mekanizma tarzlarını seçmekte kullanılır. Bir hayvanın iradesindeki tesir ve şiddet bu mekanizmalarla yapabileceği seçmelerin çokluğu, bütün hareket yollarının karşılaştığı dört yol ağzlarının karmaşıklığı, başka bir deyimle, beynin daha büyük bir gelişmeye erişmesiyle mütenasip olur. Aksiyonların kesinlik, etkinlik ve bağımsızlığı bu gelişme ile sağlanır. Organizm de bu sayede her yeni aksiyon için yenibaştan yapılan bir makine gibi davranır, kauçuktan yapılmış gibi her parçası her an şekilden şekle girer. Henüz sinir sistemi, hattâ tam mânasiyle organizm denebilecek bir şey vücut bulmazdan önce amipin daha farklılaşmamış kütlesinde bile hayvan hayatının bu esas hassasını görmek kabildir. Amip, bildiğimiz gibi, muhtelif yönlerde şekil değiştirir;

ileride aksamı farklılaşacak olan gelişmiş bir hayvanın sensori-motör sisteminde yer alacak olan hareketleri bu hayvan bütün vücudu ile yapar. Yalnız gelişmiş uzviyetlerin karmaşıklığından mahrum olduğu için hareketleri iptidai bir tarzda yapar. Böyle yaptığı için de yüksek organları yoktur. Çünkü burada lâzım olan şey yardımcı unsurların sarf edilecek enerjiyi hareket unsurlarına geçirmesidir; farklılaşmamış bir vücudu olan amip de hareket eder, benimsediği uzvi maddeler vasıtasıyla farklılaşmamış bir enerji edinir. Böylece hayvan silsilesinin ister başına ister sonuna bakalım: Hayvan hayatının evvelâ bir enerji malzemesi edinmek, sonra da bu enerjiyi mümkün olduğu kadar yumuşak bir madde vasıtasıyla önceden keşfedilmeyen muhtelif yerlerde harcamak gibi iki şeye bağlı olduğu görülür.

Şimdi, bu enerji nereden geliyor? Vücudun benimsediği gıdalarla sağlanıyor; gıdanın vücutta biriktirdiği enerji boşalmak için ufak bir kıvılcım bekleyen bir bomba gibidir. Bu bombayı kim yapıyor? Bunu yapan gıda hayvanlarla beslenmiş bir hayvan etidir, bu hayvan da başka hayvanlarla beslenmiştir; fakat bunların hepsinin gıdası nihayet güneş ışığını gerçekten toplayan nebatlardır. Hayvanlar gıdayı ya doğrudan doğruya nebatlardan yahut da birbirleriyle beslenmek suretiyle dolayısıyla yine nebatlardan alırlar. Bu enerji nasıl toplanıyor? Bilhassa klorofilyen fonksiyon ile, yani anahtarına henüz sahip olamadığımız, belki de lâboratuvarlarımızdaki şimizme benzemeyen *nev'i şahsına münhasır* bir şimizm ile toplanıyor: Bu da asit karboniğin, karbonunun toplama suretiyle güneşin enerjisini kullanmaktan ve bu suretle çok yüksek bir hazneyi doldurmak için kullanılan bir sakanın enerjisini biriktirmesi gibi bu enerjiyi biriktirmekten ibarettir. Su bir kere yükseğe çıkarıldıktan sonra herhangi bir değirmen veya bir türbin istenildiği gibi ve istenildiği zaman harekete getirilebilir. Nebatlarda toplanan karbonun her atomu da yükseğe çıkarılmış bir su gibidir yahut da karbonu, asit karbonik içinde oksijenle birleştirecek olan esnek bir telin gerilme-

sini andırır. Basit bir harekete getirmekle karbonun kendi oksijeni ile birleşmesine müsaade edildiği gün elâstik gevşeyecek, ağırlık düşecek, nihayet biriktirilmiş enerji yeniden ortaya çıkacaktır.

O suretle ki, nebati yahut hayvani, bütün hayatta esas olan şey enerji toplamak, sonra da bu enerjiyi çeşitli işler yapmak üzere şekilden şekle girebilen, eğrilip bükülen kanallara alabildiğine boşaltma cehti gibi görünür. İşte maddeden geçen *hayat hamlesinin* birdenbire elde etmek istediği budur. Eğer sonsuz bir yetkisi olsaydı yahut dışarıdan bir yardım görebilseydi, bunda muvaffak olacağı şüphesizdi. Fakat bir defaya mahsus olmak üzere verilmiş olan bu hamle mahdud olduğu için bütün engelleri aşamazdı. Bunun için de verdiği hareket kâh yoldan çıkmış kâh parçalanmış, daima mukavemete uğramış, organikleşmiş dünyanın tekâmülü de bu savaşın bir yayılışı olmuştur. Hayat hamlesinin ikiye bölünme zorunda kalması, birbirlerini tamamlamakla beraber aralarında akort teessüs edemeyen nebat ve hayvan âlemlerinin doğmasına sebep olmuştur. Nebatların topladıkları enerji hayvanlar için değil, kendi istihlâkleri içindir; yalnız bu istihlâk, esas itibariyle hür hareketlere doğrulmuş olan ana hayat hamlesinin istediği gibi sürekli, toplu ve etkili değildir; çünkü aynı organizm yavaş yavaş toplayıp birdenbire harcamak gibi iki rolü birden aynı kuvvetle yapamazdı. Yapamadığı içindir ki maddenin gösterdiği mukavemet ve hayat hamlesinde bulunan toplama ve boşaltma temayülleri yüzünden bir kısım organizmler toplama, bir kısmı da boşaltma temayülüne kendiliklerinden dayanmış bulunuyorlar. Hayat hamlesinin bu ikiye bölünmesinden sonra daha birçok bölünmeler olmuştur. Tekâmülün hiç olmazsa esas itibariyle, türlü yollara ayrılması da bu sebeptendir. Yalnız tekâmülün bu gidişinde geriye dönmeler, durmalar, çeşit çeşit tesadüfler görülür. Bunların da göz önüne alınmaları lâzımdır. Fakat bilhassa unutulmaması lâzım olan bir nokta vardır ki o da hayat hamlesinin her neviden geçip gidecek yerde her birinde duraklar gibi bir hâlde bulunmasıdır. Her nev'in

yalnız kendini düşünmesi, yalnız kendisi için yaşaması, tabiat sahnesinde görülen sayısız savaşların olması bundan ilerigeliyor. Bariz ve aykırı ahenksizlikler de buradan geliyor.

O hâlde imkânların tekâmüldeki hissesi çok büyüktür. Kabul edilmiş, daha doğrusu icat edilmiş hayat şekilleri de, ekseriyetle imkân dahilinde olan şekillerdir. Muhtelif tekâmül yollarını yaratan ilk temayülün tamamlayıcı birtakım temayüllere ayrılmış bulunması da muhtelif mekân ve zamanlarda tesadüf edilen engeller yüzünden doğan imkânlardır. Durmalarla gerilemeler imkân hâlinde oldukları gibi muhite uyarlıklar da, geniş ölçüde, imkân hâlinde dirler. Zaruri olan yalnız şu iki şeydir: 1. Enerjinin yavaş yavaş toplanması, 2. Toplandıktan sonra belli olmayan muhtelif yönlerde elâstikî bir surette kanalize edilmesi ve bunun sonunda hür hareketlerin gelmesi.

Bu çiftte netice, içinde bulunduğumuz seyyarede muayyen bir tarzda elde edilmiştir. Fakat büsbütün başka vasıtalarla da olabilirdi. Hayatın, karbonu bilhassa asit karbonikten istemesi aslâ zaruri değildi. Çünkü hayat için esas olan güneşin enerjisini toplamaktır; fakat meselâ oksijen ve karbon atomlarının birbirlerinden ayrılmasını güneşten isteyeceğine ona kimyevi başka unsurlar teklif edebilirdi ki (icrasındaki aşılamaz zorluklar bir tarafa bırakılırsa hiç olmazsa nazari olarak mümkündür) bundan böyle güneşin enerjisini bambaşka fizik vasıtalarla toplamak yahut ayırmak lâzım gelirdi ve eğer organizmin enerjetik cevherlerinin karakteristik unsuru karbondan başkası olsaydı plâstik cevherlerin karakteristik unsuru azot değil, başka bir şey olabilirdi. O vakit canlı cisimlerin kimyası da bugünkünden büsbütün başka türlü olur, neticede canlı şekiller bildiğimiz şekillere benzemezdi; anatomi ve fizyolojileri de başka türlü olurdu; yalnız sensori-motör fonksiyon, mekanizmasında olmasa bile, icra ve tesirlerinde olduğu gibi kalırdı. Bunun için başka seyyarelerle güneş sistemlerinde bizim fizyolojimizden bambaşka fizyolojide gelişmiş bilemediğimiz başka şekillerde bir hayatın bulunması çok

muhtemeldir. Eğer hayat oralarda da enerjiyi esas itibariyle toplamak ve aksiyonlarda harcamak üzere toplamağı gözetiyorsa, bu neticeyi elde etmek için her güneş sisteminde ve her seyyarede, yeryüzünde olduğu gibi, içinde bulunduğu şartlara göre en elverişli vasıtaları seçecekti. Bundan aslâ şüphe edilmez. Hiç olmazsa benzerliklere göre yapılan bir istidlalin vereceğı hüküm budur. Artık yeryüzündekilerden başka şartlarda hayat imkânsızdır demek bu istidlali tersine kullanmaktır. Hakikat şu ki Carnot kanununun gösterdiği meylî inen bir enerji ile bu enerjiyi zıt bir yönde geciktirecek bir âmilin bulunduğu yerde hayatın olması mümkündür. Daha ileri gidelim: Hayatın tam mânasiyle organlarda toplanıp belirmesi, yani enerjinin henüz katılaşımayıp elâstikî kanallarda cereyan ettiğini gösteren muayyen vücutların bulunması bile zarurî değildir. Henüz hayal edilmemekle beraber enerjinin toplanabilmesi, sonra da henüz katılaşılmamış bir madde arasından muhtelif yollardan harcanması anlaşılabilir bir şey değildir. Çünkü hayatın bütün esası enerjinin yavaş yavaş birikip birdenbire boşaltılmasında toplanıyor. Canlılığın bu müphem ve kaypak şekli ile bildiğimiz belli şekli arasındaki fark psikolojik hayatımızdaki rüya hâliyle uyanıklık hâli arasındaki farktan daha büyük değildir. Eğer ters bir hareket neticesinde nebülöz maddesi görüldüğü anda hayatın harekete geçtiğı doğru ise, maddenin yoğunlaşması tamam olmadan önceki nebülöz hâlinde bulunan arzımızda hayatın şartları ancak öyle olabilirdi.

O hâlde hayatın bugün bildiğimiz dış görünüş ve şekillerden çok farklı görünüş ve şekiller alabileceğı anlaşılıyor. Hayatın içtepsi kimyevi başka bir esas ve başka fizik şartlar içinde de aynı kalmış olabilir, fakat tekâmülü toptan olarak belki daha kısa, belki de daha uzun başka bir yoldan gitmek suretiyle pek farklı da olabilirdi. Yalnız, herhâlde bütün canlılar serisinden hiçbir had bugünküler gibi olmazdı amma yalnız bir seri ve hadlerin olması da zarurî miydi? Biricik hayat hamlesi neden tek bir cisme sokularak hudutsuz bir surette tekâmül etmedi?

Hayat bir hamleye benzetildiği zaman bu sorunun akla gelmesi kabil değildir. Fakat onu bir hamleye benzetmek de lâzımdır, çünkü fizik dünyadan alınacak hiçbir imaj yoktur ki hayat fikrini hamle imajından daha yakın olarak verebilsin. Yalnız ne de olsa bu bir imajdan ibarettir. Hayat ise gerçek olarak psikolojik mahiyette, daha doğrusu birbirleri içine giren hadlerin müphem bir çokluğunu taşıyan ruhi esasta bir şeydir. Birbirlerinden seçik çoklukların mekânda, yalnız mekânda mümkün olduğu hiç şüphesizdir; nitekim bir nokta başka bir noktadan tamamiyle ayrıdır. Sâf ve boş olan birliğe de ancak mekânda rastlanır: Bu da ancak matematik bir noktanın birliği olabilir. Soyut birlik ve çokluk mekânın vasıfları yahut aklın kategorileridir. Mekânlılık ve aklılık birbirlerinden ayıramazlar. Fakat psikolojik mahiyette olan bir şey zekâyâ tamamiyle yatışmadığı gibi aklın kaidelerine de sığmaz. Meselâ benim şahsım muayyen bir zamanda bir midir, birçok mudur? Birdir desem içimden gelen sesler beni protesto ederek duyumlarla duygular ve düşüncelere bölünmüş olduğunu söyler. Yok, seçikçe çok olduğunu söylersem bunu da aynı kuvvetle şuurum reddederek duyumlarımla duygu ve düşüncelerimin kendi üzerimde yaptığım tecritlerden ibaret olduğunu ve ruh hâllerimden her birinin diğer bütün ruh hâllerini aksettirdiğini söyler. O hâlde yalnız zekânın dili olduğu için o dille konuşmak zorlu ile çokluk içinde bir birlik ve birlik içinde bir çokluk olduğumu söyleyebilirim.¹⁴ Yalnız bu birlik ve çokluk bana kendi kategorilerini yükleten aklın şahsiyetim üzerinde edindiği görüşlerden ibarettir. Ben ise bunlardan ne birine, ne ötekine ne de her ikisine birden girebilecek gibi değilim. İsterse bunların birleşmesi ruhumda bulduğum hâllerin karşılıklı hulûlleri ile sürekliliğini andırır gibi olsun. İç hayatım, ruh hâlim böyle olduğu gibi genel olarak alınan hayat da böyledir. Eğer hayat madde ile temasında bir içtepi yahut bir hamleye kıyas olunabilirse

14 Bu noktayı, *Introduction à la métaphysique* (*Revue de métaphysique et de morale*, janvier 1903, s. 1-25) adlı bir çalışmada anlattık.

başlıbaşına alındığı zaman bir “virtüalite” ummanıdır. Binlerce temayüllerin karşılıklı olarak birbirlerine girmesidir. Bununla beraber mekânileşmek suretiyle birbirlerinden ayrıldıktan sonra yine binlerce olarak kalıyor değildir. Bu ayrılığı yapan madde ile temastır. Kuvve hâlindeki çokluğu madde gerçek olarak ayırır, fertleşme de bu mânada kısmen maddenin, kısmen hayatın taşıdığı şeylerin eseridir. Bir şair duygusu da ayrı kıtalara, ayrı beyitlere, ayrı kelimelere bu suretle bölünür, böyle ayrılır. Denebilir ki bu duyguda o parçalanmış çokluk vardı. Fakat parçalanmayı yapan dilin maddiliği olmuştur.

Fakat kelimelerle beyit ve kıtaların arasından şiirin bütünü olan sade, basit bir ilham geçmektedir. Hayat hamlesi de fertlerin arasından böyle geçer; fertleşme temayülü her yerde mukavemete uğradığı hâlde ancak zıt ve tamamlayıcı bir temayülle birleşmek suretiyle tamamlanır. O hâlde ki hayatın çoklukla dolu olan birliği sanki çokluk istikametinde çekildiği kadar birlik üzerinde toplanmak üzere o nispette çabalamıştır. Hayattan bir parça hemen ayrılır ayrılmaz geri kalanların hepsiyle olmasa bile kendisine en yakın olanlarla yeniden birleşmeğe meyleder. Bütün hayat alanında görülen fertleşme ile toplulaşma arasında bir denkleşmenin olması bu sebeptendir. Fertler bir cemiyetle birleşirler. Cemiyet de teşekkül eder etmez, birleşmiş olan fertleri yeni bir uzviyete toplamağa, o tarzda ki bu toplanış ile o da kendi sırasında yeni bir topluluğun tamamlayıcı bir parçası olmağa başlar. Uzviyet merdiveninin en aşağı basamağında bile hakiki topluluklar, mikrop kolonileri, görülür. Son çalışmalara inanmak lâzım gelirse bu topluluklarda bir çekirdeğin teşekkülü ile fertleşmek temayülünü görürüz.¹⁵ Daha yüksek bir basamakta, bir hücreli nebatlarda (*protophytes*) aynı temayülü buluyoruz, bunlar ana hücreden parçalanma suretiyle bir defa ayrıldıktan sonra satırlarını kaplayan jelâtinli madde

vasıtasıyla birleşik olarak kalıyorlar; bunun gibi protozoairc'lerde (bir hücreli hayvanlar) istitale hâlinde çıkan ayacıklar birbirlerine karışmakla başlayarak nihayet yapışırılar. Yüksek organizmlerin tekevvünlerine ait olup "coloniale" denilen teori malûmdur. Bu teoriye göre tek bir hücreden teşekkül eden "protozoaire"ler birleşerek topluluklar, bunlar da birbirlerine yaklaşarak topluluklar topluluğu vücuda getirirler, böylece daha karmaşık ve farklılaşmış organizmler gitgide henüz farklılaşmış organizmlerin birleşmelerinden doğar.¹⁶ Tez, bu son şeklinde mühim itirazlara uğradı ise de "polyzoisme"nin müstesna ve anormal bir olgu olduğu fikri de gitgide kuvvet buluyor görünmektedir.¹⁷ Bununla beraber her şey, yüksek bütün organizmlerin, aralarında iş bölümü olacak bir hücreler topluluğundan doğmuş gibi olduğunu göstermektedir. Çok muhtemeldir ki fert hücrelerin birleşme yoluyla vücut bulmuş olmasın; hücreleri ayrılma yoluyla yapan daha ziyade fert olsun.¹⁸ Fakat bu bile ferdin tekevvününde içtimai şekle bir düşkünlük olduğunu gösterir, o hâlde ki fert gelişebilmesi için sanki kendi cevherinin unsurlara parçalanmasıyla zahirî bir ferdiyet gütmekte ve aralarında da zahirî bir içtimailikle birleşmektedir. Tabiatın bu iki şekil arasında sallanarak bir cemiyet mi yoksa bir fert mi yapacağını kendi kendine sorduğunu gösteren misaller pek çoktur. O hâlde terazinin dilini bunlardan birinin tarafına eğmek için en hafif bir içtepi yeter. Nitekim "stentor" gibi oldukça cüsseli bir "yumuşakça" nüvesinin bir kısmını ihtiva etmek üzere ikiye bölünürse bunlardan her biri yenibaştan müstakil birer "stentor" doğurur. Fakat böyle tam kesilmeyip de arada protoplâzmik bir

16 Ed. Perrier, *Les colonies animales*, Paris, 1897 (2. bas.).

17 Delage, *L'Hérédité*, 2 bas., Paris, 1903, s. 97. Karş. aynı müellif, *La conception polyzoïque des êtres* (*Revue scientifique* 1896, s. 641-653).

18 Bu, Kunstler, Delage, Sedgwick, Labbé, vs.'nin ileri sürdükleri teoridir. Bunun tafsilatı, bibliyografi bilgileriyle beraber, Busquet'nin şu eserinde bulunur: *Les êtres vivants*, Paris, 1899.

bağ bırakılırsa parçalardan her birinin tamamıyla “sinerjik” hareketler yaptıkları görülür; o hâlde ki hayatın içtimai yahut ferdî bir şekil alması için aradaki bağın bırakılma veya kesilmesi yetişir. Böylece tek bir hücreden ibaret iptidai organizmlerde bile bütün zahirî ferdiyeti kuvve hâlinde *belirsiz* birtakım ferdiyetlerden, bunların kuvve hâlinde birleşmelerinden terekküp etmiştir. Canlılar silsilesinin aşağı basamaklarından yukarılarına kadar, hepsinde de aynı kanun görünür. Birlik ve çokluk ancak cansız maddenin kategorileridir. *Hayat hamlesi* ne sâf bir birlik ne de sâf bir çokluktur, dediğimiz zaman işte bunu kastediyoruz. Hattâ hayat hamlesinin irtibat peyda ettiği madde onu bunlardan birini ihtiyar etmeğe sevk edecek bir vaziyete girdiği zaman bile katî bir ihtiyara sahip olmuyor, boyuna birinden diğerine sığıyor. O hâlde hayatın hem ferdiyet hem de cemiyet yönlerinde tekâmül etmesi hiç de ârızı olmayıp hayatın esasından gelmektedir.

Tekâmülün düşünceye doğru gitmesi de esastır. Tahlillerimiz doğru ise hayatın kaynağında şuur yahut daha iyisi hava fişliğini andıran, bir “supra-conscience” vardır. Onun sönmüş parçaları madde olarak düşer! Bu sönen parçalardan geçerek ve bunları organizm hâlinde aydınlatarak hava fişğinde devam eden şey de şuurdur. Yalnız bir *yaratmak isteği* olan bu şuur ancak yaratmanın mümkün olduğu yerde belirir. Hayat otomatizme saplandığı zaman da uyuklamağa başlar, ancak seçme imkânı yeniden başgösterdiği zaman uyanır. Bunun için sinir sistemi olmayan organizmlerde hareket etme ve organizmin müsteit olduğu şekil değiştirme imkânları nispetinde şuurun da değiştiği görülür. Nitekim sinir sistemi olan hayvanlarda şuur, sensori-motör sinirlerin, karşılaştığı dört yol ağziyle, yani beynin karmaşıklığı ile mütenasip olur. Şimdi organizm ile şuur arasındaki bu dayanışmayı nasıl anlamalı?

Daha önceki çalışmalarımızda derinleştirilen bu nokta üzerinde durmayacak, yalnız şunu hatırlatmakla yetineceğiz: Şuuru meselâ birtakım nöronlara bağlayan ve bunların çalışmalarından çıkan bir

fosforlanmaya benzeten teoriyi âlimler tahlilin teferruatı için kabul edebilirler, bu da ancak uygun bir ifade tarzından başka bir şey olmaz. Gerçekte ise canlı bir varlık bir faaliyet merkezidir. Dünyaya katılacak bir imkânlar toplumunu, yani fertlere ve bilhassa nevilere göre değişen mümkün bir faaliyet miktarını temsil eder. Bir hayvanın sinir sistemi, üzerinde kendi faaliyetinin cereyan edeceği kıvrımlı yolları açar. Boşaltılacak potansiyel enerji, sinir sisteminde toplanmaktan ziyade isterse kaslarda toplanmış olsun; bu sistemin merkezleri, gelişme ve şekilleriyle az çok karışık aksiyonlar arasında yapacağı az çok geniş seçimi gösterir. Binaenaleyh, canlı bir varlıkta şuurun uyanması seçim alanının genişliği ve aksiyonların zenginliği nispetinde olabilir. Şuurun gelişmesi de sinir merkezleriyle mütenasip olur. Bir yandan da her şuur hâli, hareki faaliyet için vaz' edilmiş bir mesele ve hattâ bir cevap başlangıcıdır. Psikolojik hiçbir olgu yoktur ki beyin kabuğundaki mekanizmaların faaliyete geçmelerini gerektirmesin. Buna göre şuur sanki beyinden çıkıyormuş ve şuurlu faaliyetin teferruatı da faaliyete göre oluyormuş gibi geçecektir. Gerçekte ise şuur beyinden çıkmaz. Yalnız beyin ve şuur birbirlerine tekabül ederler. Çünkü biri yapısının karmaşıklığı, diğeri uyanıklığının şiddeti ile olmak üzere, her ikisi de canlı varlığın kullanabileceği *seçimleri* düzenler.

Şunun için ki bir beyin hâli kendisine karşılık olan psikolojik hâlde sadece doğmakta olan aksiyonu ifade eder, psikolojik hâl ise beyin hâlini aşar. Canlı, bir varlığın şuuru ile beyni arasındaki dayanışma, başka bir yerde ispat etmeğe çalıştığımız gibi, sivri bir bıçağın kendi uciyle olan dayanışması gibidir: Beyin de olguların sert dokusuna nüfuz etmek için şuurun kullandığı keskin bir uçtur. Fakat bıçağın ucu nasıl bütün bir bıçak değilse beyin de bütün bir şuur değildir. Nitekim maymunla insanın beyinleri birbirlerine çok benzedikleri hâlde şuurlarında da benzedikleri söylenemez.

Hattâ belki de sanıldığından çok daha az benzerler. Çünkü insan her şeyi öğrenmek, yapmak ve nihayet herhangi bir hareketin

alışkanlığını kazanmak imkânında olduğu hâlde en kabiliyetli bir hayvanda, hattâ maymunda bile yeni hareket alışkanlıkları kazanmak melekesinin son derecede dar olduğunu görmemek bilmem kabil midir? İnsan beyninin karakteristiği de o geniş iktidardadır. Vakaa insan beyni de her beyin gibi hareket mekanizmaları kurmak ve bunlar arasından tetiğe dokunmakla harekete gelecek olanlardan herhangi birini seçebilecek gibi olmak üzere yapılmıştır. Şu kadar var ki bu beyin başka beyinlerden, kurmak iktidarında olduğu mekanizmaların sayısı ile fark ettiği gibi seçtiği tetiklerin sayısı da hudutsuzdur. Hudutlu ile hudutsuz arasındaki mesafe ise kapalı ile açık arasındaki mesafe kadardır. O hâlde aradaki fark derece farkı değil, mahiyet farkıdır.

Buna göre insan şuuru ile hayvan şuuru ve hattâ en zeki olan bir hayvan şuuru arasında kökten bir fark vardır. Çünkü şuur canlı varlığın sahip olduğu seçme iktidarına tamamiyle karşılık olduğu gibi gerçek aksiyonu çevreleyen imkân dahilindeki aksiyonlarla birlikte temadi eder. Bu itibarla da buluş ve hürriyet demektir. Hâlbuki hayvandaki buluş bir görenek değişikliğinden ibarettir. Nev'inin alışkanlıkları içinde mahpus kalmış olan hayvanlar, alıştıkları şeyleri vakaa ferdî teşebbüsler ile genişletmeyi başarabilirlerse de bir otomatizmden kurtulmaları ile yeni bir otomatizme düşmeleri, mahpes kapılarının açılmasıyla kapanması bir olur, bağlandıkları zinciri çekmekle de ancak uzatmaya muvafak olurlar. Hâlbuki insan şuuru zinciri koparır. Bunun için şuur hürriyeti insanda, yalnız insanda kazanmıştır. Ona gelinceye kadar bütün hayat tarihi, maddeyi yerinden oynatmak için şuurun bir cehtinden ve üzerine tekrar düşen maddenin altında tam denilecek kadar ezilmesinden ibaret olmuştur. Burada teşebbüs ve cehtten mecazi olarak bahsetmek yerinde ise bu, paradoksal bir teşebbüs, paradoksal bir cehtti. Çünkü istenen şey zaruretin ta kendisi olan madde vasıtasıyla bir hürriyet âleti yaratmak, mekanizme üstün gelecek bir mekanik yapmak, tabiatın girmiş olduğu determi-

nizm ağını gözleri arasından aşmak için kullanmaktı. Fakat şuur, gözleri arasından geçmek istediği tabiat determinizminin ağına insandan başka her yerde, kendini kaptırmaktan kurtulamamış, kendi kurduğu mekanizmaların esiri olmuştur. Hürriyete doğru çekmek iddiasında bulunduğu otomatizmlik etrafına dolanarak onu kendine sürüklemiştir. Bundan kurtulacak kuvveti de yoktu, çünkü etkiler için topladığı enerji hemen tamamıyla maddenin sevk ettiği son derece cılız, esastan kararsız muvazenenin devam ettirilmesinde kullanılıyordu. Buna karşılık insan yalnız vücut makinesini idare etmekle kalmıyor, istediği gibi de kullanabiliyor. Şüphe yok ki bunu beyninin üstünlüğü sayesinde sağlıyor, yine bu sayede sayısız denebilecek hareki mekanizmalar yapıyor, eski alışkanlıkların karşısına mütemadiyen yeni alışkanlıklar çıkarıyor, böylelikle otomatizmi otomatizm aleyhine parçalamak suretiyle ona hükmetmeye muvaffak oluyor. Bu muvaffakiyette dilin de bir rolü oluyor, bu sayede şuur mânevi bir vücut kazanıyor, bu mânevi vücut onu kendisine çeken ve hemen hemen boğan münhasıran maddi cisimlerle uğraşmaktan kurtarıyor. Burada içtimai hayatın da bir rolü oluyor, dil nasıl düşünceyi derleyip topluyorsa içtimai hayat da sarf edilecek cehtleri topluyor, bu sayede ortalama bir seviye kurulmuş oluyor, bütün fertler bu seviyeden hep birden yükselmek zorunda kalıyorlar; yalnız bu kadar da değil, bu seviye ortadan aşağı olanları ihmalcilikten menediyor, en iyileri de daha yükseklerle çıkartıyor. Yalnız bizim beynimiz, bizim cemiyetimiz ve bizim dilimiz bir tek ve aynı içrek üstünlüğün dışrak ve çeşitli işaretlerinden başka bir şey değildir. Bunların her birisi tekâmül eden hayatın belli bir anında kazandığı biricik ve müstesna başarıyı kendi edalariyle söyler; insanlığı hayvanlıktan ayıran sadece derece farkına değil, mahiyet farkına tercüman olurlar. O hâlde ki hayatın hız aldığı geniş alanın bir ucunda gerilmiş olan ipi insandan gayrı olan canlılar sanki çok yüksek bularak atlayamamış, düşmüşler, maniyayı atlayan yalnız insan olmuştur.

İnsan işte bu mânada tekâmülün “son”u yahut “amac”ıdır. Yukarıda, hayatın diğer kategorileri aştığı gibi finaliteyi de aştığını söylemiştik. Esasen maddenin içinden mümkün olduğu kadar faydalananarak geçen bir akıştan ibaret olan hayatın tam mânasiyle ne bir projesi ne de bir plânı vardır. Geri kalan tabiatın insana varmak gayesi olmadığı da meydandadır; bütün hayvan neveleri gibi biz de savaşıyor, çarpışıyoruz. Hem de hayatın tekâmülü, tuttuğu yolda başka arızalara çarpsaydı da hayat akışı başka türlü parçalanmış olsaydı, bugünkü hâlimize nispetle, ruhça olduğu kadar bedence de hayli farklı olacaktık. Bütün bu muhtelif sebepler beşeriyetin bugünkü şeklinin tekâmül hareketinde önceden düşünülmüş olduğunu sanmağa mânidir. Hattâ bu şekil bütün tekâmülün sonu da değildir, çünkü tekâmül bir tek yolda değil muhtelif yollar üzerinde olmuştur. Eğer insan nev’i bu yollardan birinin sonunda görülüyorsa diğer yollarda başka neveler tarafından takip olunmuşlardır. Bunun için biz de beşeriyeti başka bir mânada olarak tekâmülün hikmet-i vücudu olarak alıyoruz. Bizim nokta-ı nazarımıza göre hayat, toptan olarak bir merkezden kopup gelen ve yayılan büyük bir dalga gibidir. Yayıldığı alanda maddenin mukavemetiyle duraklamış, yerinde sallanmaya mecbur olmuş; mania yalnız bir noktada zorlanmış, hayat hamlesi de yalnız bu noktadan serbestçe geçebilmiştir. İnsan şekli işte bu hürriyeti tesbit eder. İnsandan başka her yerde hayat hamlesinin bir çıkmaza dayandığı ve yoluna ancak insanla devam ettiği görülür. Bunun için de hayatın taşıdığı bütün şeyleri beraberinde sürüklememekle beraber hayat hareketini alabildiğine devam ettiren yalnız insan olmuş, hayatın taşıdığı başka temayüller başka tekâmül yollarında gelişmiştir. Bu temayüllerden insanın da bir şeyler sakladığı şüphesizdir, çünkü hayatta her şey karşılıklı bir girişme hâlinindedir, yalnız insanın bu temayüllerden sakladığı şey çok değildir. Öyle görülüyor ki her şey sanki kararsız ve seyyal bir varlık, buna isterseniz insan yahut üstün insan deyiniz, kendisini gerçekleştirme yi arıyor ve yolda

ancak kendisinden bir parça bırakmakla buna eriştiğini gösterir gibi oluyor. İnsandan gayrı hayvanları ve hattâ nebat dünyasını temsil eden de bu bırakılan parçalar oluyor.

Bu bakımdan tabiatta gördüğümüz ahenksizlikler çok hafifliyor. Uzvileşmiş bütün dünya, insanın yahut ona mânen benzeyen bir varlığın, yetişmesi icap eden bir ümüs gibi oluyor. Hayvanlar da insan nev'ine ne kadar uzak ve hattâ düşman olsalar bile az faydalı bir yol arkadaşı olmuyorlar; şuur da bu yolda sürüp götürdüğü engellerden kurtularak önüne yeniden açılan sonsuz ufuklarda insan vasıtasıyla yükselmek imkânını bulmuş oluyor.

Hakikat şu ki şuur bu yolda yalnız engel olan bir yük bırakmakla kalmıyor. Kıymetli nimetlerden de el çekmek zorunda kalıyor. Çünkü insandaki şuur bilhassa zekâdan ibarettir. Hâlbuki bu şuur sezgi de olabilirdi ve olmak zorundadır. Sezgi ile zekâ şuurlu çalışmanın birbirlerine zıt iki istikametini gösterir: Sezgi hayat istikametinde gider, zekâ tabiatı icabı aksine maddenin hareketlerine göre ayarlanır. Tam ve mükemmel bir insanlığa bu iki şuurlu faaliyet şeklinin tam bir gelişmesiyle erişilir. Bu insaniyet ile bizim bugünkü insaniyetimiz arasında zekâ ve sezginin tasavvur edilebilen bütün derecelerine karşılık olarak birçok mümkün mutavassıtlar düşünülebilir. İnsan nev'inin zihin yapısındaki imkân hisseleri de bu derecelerdedir. Eğer hayatın tekâmülü başka türlü olsaydı, ya daha çok zekâlı yahut daha çok sezgili bir insanlığa götürebilirdi. Hakikatte bugün bizim iştirak ettiğimiz insanlıkta sezgi hemen tamamıyla zekâyâ kurban edilmiştir, öyle görünüyor ki şuur maddeyi fethetmek ve kendine sahip olmak için kuvvetinin en iyi kısımlarını tüketmek zorunda kalmıştır. Bu fethin yapılması için lâzım gelen özel şartlar da şuurun madde alışkanlıklarına uymasını ve bütün dikkatini madde üzerinde toplamasını, nihayet bilhassa zekâlaşmasını icap ettiriyordu. Bununla beraber sezgi de yok olmamış, fakat müphem ve süreksiz bir hâlde kalmıştır. Hemen hemen sönmüş olan bu lâmba ara sıra, o da birkaç lâhzacık yanıyor.

Yalnız hayati bir ilgi olunca parlayarak şahsiyetle hürriyetimiz ve tabiat bütünü içindeki yerimiz, kaynağımız ve belki de kaderimiz üzerine titrek ve zayıf bir ışık serpiyor, zekânın bizi içinde bıraktığı gecenin karanlıklarını da hayli deliyor.

Konularını uzaktan uzağa aydınlatan bu titrek ve zayıf ışıklı sezgileri felsefe evvelâ desteklemek, sonra da genişletmek ve aralarında ahenk kurmak için kazanmak mecburiyetindedir. Bu çalışmada ilerledikçe de ruhun, bir mânada hayatın kendisini sezgide görecektir: Zekâ ise maddeyi doğuran taklitçi bir “processus” ile hayattan ayrılmıştır. Zihin hayatının birliği işte böyle görünüyor. Zihin hayatının birliği ancak sezgide yerleşip zekâyı buradan gitmekle tanılır, çünkü zekâdan sezgiye hiçbir zaman geçilmeyecektir.

Felsefe de bizi mânevi hayata bu suretle sokabilir. Aynı zamanda ruh hayatı ile beden hayatı arasındaki münasebetleri gösterir. Spiritüalist doktrinlerin büyük hataları, mânevi hayatı diğer bütün hayatlardan ayırarak göklere çıkartmakla her türlü tehlikeden kurtulacaklarını sanmalarıdır: Hâlbuki böylelikle onu bir serap sanılacak bir hâle getirmiş oluyorlar; evet, beşerî hürriyeti tasdik ettikleri zaman şuuru can kulağıyla dinlemekte haklıdırlar; fakat bir de sebebin neticeyi tâyin ettiğini, tıpkının tıpkıyı şartlandır-
dığını, her şeyin tekerrür ettiğini ve her şeyin verilmiş olduğunu söyleyen bir zekâ var. İnsan denilen şahsın mutlak realitesine ve maddeye karşı bağımsız olduğuna inanmakta da haklıdırlar; fakat şuurlu hayatını beynin faaliyetine bağlı gösteren bir ilim de var: İnsana tabiat içinde imtiyazlı bir yer vermekte ve hayvanla insan arasındaki uçurumun doldurulmaz olduğunu söylemekte de hakları var; fakat hayatın bir de tarihi var, burada nevilerin tedricî değişmeler yoluyla olan tekevvününü görüyor ve bu suretle insanlar da hayvanlara katılıyor gibidir. İnsanın ölümden sonra yaşaması ihtimalini kuvvetli bir içgüdü haykırdığı zaman bu sese kulak tıkamamakta da haklıdırlar, yalnız böylece bağımsız bir hayata kabiliyetli “ruhlar” varsa bunlar nasıl, nereden ve niçin,

gözlerimiz önünde gördüğümüz bu vücuda giriyorlar? Anayla babanın iki hücresinin birleşmesinden hâsıl olduğunu gözlerimiz önünde gördüğümüz vücutlara ruhlar ne vakit, nasıl ve niçin giriyorlar? Bütün bu sorgular cevapsız kalacak, sezgi felsefesi ilmin bir inkârı olacak, bundan dolayı da eğer bedenin hayatını gerçekten bulunduğu yerde, mânevi hayata götüren yol üzerinde görmeğe karar vermezse ilim tarafından er geç süpürülecek, yalnız sezgi felsefesinin artık belli şu veya bu canlılarla işi kalmayacak. Dünyaya ilk içtepisiyle atıldığı zamandan beri bütün hayat ona maddenin itici hareketine karşı gelerek yükselen bir dalga gibi görünecektir. Yalnız muhtelif yüksekliklerdeki sathının büyük bir kısmında bu dalga madde tarafından yerinde dönen bir girdaba çevrilmiştir. Serbestçe geçtiği sadece tek bir nokta vardır. Buradan geçerken hareketini ağırlaştırmakla beraber durdurmayıp engeli sürükleyerek geçer. Beşeriyet işte bu noktadadır, imtiyazlı mevkiimiz de buradadır. Yükselen bu dalga bir yandan da şuurdur ve her şuur gibi birbirleri içine girmiş sayısız kuvveleri taşır. Bunun için de neticede cansız madde için yapılmış birlik ve çokluk kategorilerinden hiçbirine elverişli değildir. Yalnız beraberinde sürüklediği maddeye ve onun zerrelere arasına sokulmuş bulunması onu birbirlerinden müstakil ferdîyetlere ayırabilir. Bunun için de hayat akışı insan nesillerinden geçerken bunları fertlere ayırır: Madde olmasaydı onda müphem bir surette resmedilmiş olan bu ayrılma kabiliyeti de görünmeyecekti. İşte ruhlar hiç durmadan kendilerini böyle yaratmışlardır, bununla beraber bir mânada önceden de mevcuttular. O hâlde ruhlar, büyük hayat nehrinin beşeriyet vücudu arasından geçen ırmakçıklarından başka bir şey değildir. Akan bir su yatağının kıvrımlarını almakla beraber yataktan ayrı bir şeydir. Şuurda ruhlandığı organizmin bazı cilvelerine uymakla beraber ondan ayrıdır. Bir şuur hâlinde niyet olarak bulunan mümkün aksiyonları icraya geçirten hep sinir merkezleri olduğu gibi şuurun hareket niyetlerine daima âlet olan da beyindir; şuur

ile beynin birbirlerine bağılıkları bundan ibarettir; bu kadarcık bir bağılılıkla şuurun talihi beynin talihine bağlanmış demek değildir. Elhasıl, şuur esas itibariyle hürdür, hürriyetin kendisidir; yalnız maddeye sokulmadıkça, ona uymadıkça maddeyi aşamaz; bu uyma da zekâ denilen şeydir. Faal, yani hür şuura tekrar dönen zekâ onu tabiatıyla maddenin kategorilerine sokarak neticede hürriyeti de daima zaruret şeklinde görecektir: Yeniliğin payını, hür fiilden ayrılmayan yaratmayı daima ihmal edecek, hür ve yaratıcı aksiyonun yerine daima eskiyi eski ile, tıpkıyı tıpkı ile terkip eden yapma, takribi bir taklidini koyacaktır. Hâlbuki zekâyı sezgi ile tekrar kaynaştırmak cehtinde bulunan bir felsefenin nazarında birçok zorluklar dağılacak, hiç olmazsa hafifleyecektir: Hem de bu tarzda bir felsefe doktrini yalnız spekülâsyonu kolaylaştırmakla kalmayacak, iş yapmak, yaşamak için de daha kuvvetli bir kuvvet kaynağı olacaktır. Çünkü bu sayede kendimizi artık insanlıktan ayrılmış bir hâlde duymayacağız, insanlık da hâkim olduğu tabiat-tan ayrı bir şey gibi görünmeyecektir. Küçücük bir toz zerresi bile nasıl bütün güneş sistemiyle dayanışmalı ise, aşağı yukarı bütün organik varlıklar da hayatın ilk kaynaklarından zamanımızdaki hâline kadar, her zaman ve mekânda, maddenin hareketine karşı koyan parçalanmaz bir tek içtepinin mevcudiyetini duyurmaktadır. Çünkü bütün canlılar birbirlerine bağılıdır ve hepsi de aynı büyük hamleye boyun eğerler. Nitekim hayvanlar nebatlara dayanıyor, insanlar hayvanlara dayanıyor, bütün insanlık da mekân ve zamanda, her birimizin yanında, ön ve arkamızda sürükleyici bir hamule içinde bütün mukavemetleri süpürecek, birçok engelleri, belki de ölümü aşacak büyük bir ordu gibi ilerlemektedir.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
DÜŞÜNCENİN SİNEMATOGRAFİK MEKANİZMASI VE
MEKANİSTİK İLLÜZYON
SİSTEMLERİN TARİHİNE BİR BAKIŞ

Bu bölümün felsefe sistemlerinden ve bilhassa Yunan felsefesinden bahseden kısmı 1900'den 1904'e kadar Collège de France'ta bahusus 1902-1903'te *zaman fikrinin tarihi* hakkında verdiğimiz derslerin çok kısa bir hulâsasından başka bir şey değildir. Bu derslerde kavramsal düşüncenin mekanizmasını *sinematografik* mekanizmaya benzetmiştik. Aynı benzetiş burada da tekrar ele alabileceğimizi sanıyoruz.

GERÇEK OLUŞ VE SAHTE TEKÂMÜLCÜLÜK

Yolumuzda daima tesadüf edip de buraya kadar prensibinden ziyade neticelerini gözden geçirdiğimiz teorik iki illüzyonun incelenmesi kaldı. Bu bölümün konusu bu illüzyonlar olacaktır. Bazı itirazları önlemek, yanlış bazı anlamaları ortadan kaldırmak ve hele realiteyi sürede gören bir felsefeyi diğer felsefelerle karşılaştırarak daha açık tarif etmek fırsatını da bu iki illüzyonun neticelenmesi sayesinde elde edeceğiz.

İKİ ESASİ İLLÜZYON

İster madde ister ruh olsun, realite bize daimî bir oluş gibi görünmüştü. Realite kendini yapıyor, bozuyor, fakat hiçbir zaman olmuş bitmiş bir hâlde bulunmuyor. Şuurumuzla bizim aramıza giren perdeyi kaldırıncı ruh hakkındaki sezgimiz de böyle oluyor, eğer zekâ ve duygularımız maddenin fayda gözetmeyen vasıtasız bir tasvirini elde etselerdi, onlar da böyle göreceklerdi. Fakat zekâ ve duygularımızı her şeyden önce meşgul eden aksiyonlar var. Maddenin oluşu üzerinden bunların aldıkları şey uzun aralarla bir lâhızlık görüşlerdir, bu itibarla ancak hareketsiz görüşlerle yetsinirler. Zekâyâ göre ayarlanmış olan şuur da iç hayatımız da olmuşlara bakar, bunların oluşlarını ancak müphem olarak duyar. Böylece sürenin içinden sadece ilgi verenler ayrılarak uzun ruh akışından, birbirlerinden ayrı ve parçalı anlar toplanır. Ruhta bulduğumuz da ancak bunlar olur. Sadece aksiyonla ilgilendikçe böyle yapmak gerekir. Fakat realitenin özü hakkında spekülasyonlar

yaptığımız zaman onu da pratik ilgilerimizin gözü ile gördüğümüz için gerçek tekâmülü, tam oluşu göremiyoruz. Bütün bir oluşun içinden ancak hâlleri, süreden de sadece anları görüyoruz; süre ve oluştan bahsettiğimiz zaman bile bunları değil, başka bir şey düşünüyoruz. Burada incelemek istediğimiz iki illüzyon'dan en bariz olanı budur. İstikrarsız olanın istikrarlı olan vasıtasıyla, hareket edenin hareket etmeyen vasıtasıyla düşünülebileceğine inanmaktan gelen bir illüzyon.

İkinci illüzyona gelince o da bunun yakın bir akrabasıdır. Aynı kaynaktan gelirler. Pratik için yapılmış bir düşünce tarzını spekülâsyona aktarmaktan doğuyor. Biliyoruz ki bütün aksiyonlar mahrum olduğumuzu duyduğumuz şeyleri elde etmeye henüz mevcut olmayan bir şeyi vücuda getirmeye bakar. Çok özel mânasiyle bir boşluğu doldurur: Daha doğrusu boşluktan doluya, olmayandan olana, reel olmayandan reel olana gider. Yalnız buradaki reel olmamazlık hakiki mânada olmayıp dikkatimizin koyulduğu istikamete nispetlidir. Çünkü biz ne düşünsek daima realitelerin içindeyiz, ne yapsak bunların dışına çıkamayız. Yalnız önümüzde yahut elimizde bulunan realite eğer aradığımız realite değilse birincisinin mevcudiyetini gördüğümüz yerde ikincisinin *bulunmadığından* bahsederek eldeki realiteyi elde etmek istediğimiz, realiteye nispetle ifade ederiz. Aksiyon vadisinde kalındıkça bundan daha yerinde bir şey olamaz. Fakat bu ifade ve düşünce tarzını mevcudatın özü üzerinde bir şey beklemeden spekülâsyon yaptığımız zamanlarda da kullanıyoruz. Şimdi işaret ettiğim ve evvelâ derinleştirileceğini söylediğim ikinci illüzyon işte bundan geliyor. Birinci illüzyon gibi bu da eşya üzerindeki aksiyonlarımızı hazırlarken zekâmızın kazanmış olduğu alışkanlıklardan doğuyor. Harekete gitmek için nasıl hareketsizden geçiyorsak doluyu düşünmek için de boşu kullanıyoruz.

Bilginin ana meselesine temas ettiğimiz zaman yolumuz üzerinde yine bu illüzyon'u bulmuş ve burada asıl meselenin mevcu-

datta niçin düzen vardır da düzensizlik yoktur meselesi olduğunu söylemiştik. Yalnız bu sorunun bir mânası olabilmek için bir düzen yokluğu gibi anlaşılan düzensizliğin mümkün yahut tasarlanabilir, hiç olmazsa anlaşılabilir olarak farz edilmesi lâzımdır. Hâlbuki reel olan sadece düzendir. Yalnız reel düzen iki şekilde olabiliyor ve bu şekillerden birincisinin bulunması ikincisinin bulunmamasına bağlıdır; böyle olduğu için de bunlardan aramadığımız şekille karşılaştığımız vakit daima bir düzensizlik var diyoruz. O hâlde düzensizlik fikri, beklediğini bulamamaktan gelen bir hayal kırıklığını anlatıyor; yoksa bir düzen yokluğunu aslâ göstermiyor; sadece şimdi ilgilenmediğimiz bir düzenle karşılaştığımızı gösteriyor. Düzen tamamiyle ve mutlak olarak inkâr edilmek istenirse görülür ki bir nevi düzenden başka şekilde bir düzene belirsiz olarak atlanıyor ve bunların ortadan kaldırılması iddiası her ikisinin bulunmasını gerektiriyor. Nihayet bütün bunlara yan çizilir, zihnin bu hareketine tarafgirlikle arka çevrilirse, artık fikirle de hiçbir münasebet kalmaz, düzensizlik fikrinden sadece bir lâf kalır. Bilgi meselesi de böyle karmaşılaştırılmış, daha doğrusu düzenin bir boşluğu doldurduğu ve bir düzensizliği gerektirdiği tarzında bir fikirle âdetâ çözülemez bir hâle getirilmiştir. Müdrikemizin bu temelli illüzyon'ları yüzündendir ki namevcuttan mevcuda, boştan doluya hep bu suretle gidilmiştir. Geçen bölümde neticelerinden birine işaret ettiğimiz yanılgı işte budur. Bu yanılgıyı anlamak için inkâr, boşluk ve yokluk hakkında kökten bâtil olan bu telâkki ile yüzyüze gelmek lâzımdır.¹

MEVCUDİYET VE YOKLUK

Feylesoflar yokluk fikriyle hemen hemen hiç uğraşmamışlardır. Bununla beraber bu fikir felsefi düşüncenin gizli bir zembereği, görünmez bir muharriki olmuş; düşüncenin daha ilk uyanışından

1 Yokluk hakkında burada yaptığımız tahlil evvelce *Revue philosophique*'te çıkmıştır (Novembre 1906).

beri şuuru kaplayan baş döndürücü sorular, heyecanlı meseleler hep bu fikirden gelmiştir. Felsefeye daha başlar başlamaz niçin var olduğumuzu soruyor, fakat varlığımızı geri kalan kâinata bağlayan tesanüdün farkında olduktan sonra güçlüğü daha gerilere çekildiğini görüyor, kâinatın niçin var olduğunu bilmek istiyor, fakat onu tabiat içinde veya dışında yaratacak bir başlangıca bağladığımız zaman düşüncenin bu başlangıç üzerinde ancak bir müddet için durabildiğini görüyoruz; çünkü aynı mesele bu sefer de bütün genişlik ve genelliğiyle karşımıza dikilerek bu başlangıç da nereden geliyor, bir şeyin varlığını nasıl anlamalı gibi sorularla karşılaşyoruz; hattâ bu eserde madde, bir inişle, iniş çıkışın bir kesilmesiyle, çıkış da büyüme ile tarif edildiği ve nihayet mevcudatın esasına bir yaratma başlangıcı konulduğu zaman bile yine aynı soru ile karşılaşyoruz; böyle bir başlangıç nasıl ve niçin oluyor, diyoruz.

Şimdi bu soruları, arkalarında saklanan fikre gitmek üzere, bir tarafa bırakırsak varlık, yokluk üzerinde yapılmış bir fetih gibi görünüyor. Bunun üzerine kendi kendime, varlık olmayabilirdi ve olmamak lâzımdı diyor, daha doğrusu bir şeyin varolmasına şaşıyorum yahut da bütün realiteleri, hâlî üzerine serilmiş bir şey gibi, yokluk üzerine serilmiş bir şey olarak tasarlıyoruz. Sonra da her şeyden önce yokluğun mevcut olduğunu, varlığını ona sonradan katıldığını düşünüyoruz. Yahut da diyoruz ki bir şey eğer ezelden var idiyse yokluk onun daima bir desteği yahut kabı olacak, dolayısıyla de ezelden beri varlıktan önce bulunması gerekecektir. Nasıl ki bir bardak da ezelden beri dolu olabilir. Bardağı dolduran su bir boşluğu doldurmuştur; o hâlde varlık da bir bardaktaki su gibi ezelden beri mevcut olabilir denecektir. Hulâsa, ne yapsak doluluğun boşluk kanaviçesi üzerine işlenmiş bir nakış olduğu, varlığın yokluk üzerine konduğu, “hiç”in tasarlanmasında “bir şey”in tasarlanmasından *daha az* bir şey olduğu fikrinden kendimizi alamıyoruz. İşte meselenin bütün sırrı buradadır.

Aydınlatılması lâzım gelen de bu sır'dır. Hele bizim yaptığımız gibi varlıkların temelinde süreyi ve serbest seçimi görenler için büsbütün lâzımdır. Çünkü kesiksiz uzayıp giden her realiteyi metafiziğin küçümsemesi varlığa daima yokluktan geçerek varmasından ve zamanda gelişen bir varlığı, yokluğu yenip yerine geçecek kadar kuvvetli görememesinden gelmektedir. Bilhassa bunun içindir ki gerçek varlık, psikolojik yahut fizik değil, *mantıki* bir mevcudiyet ile kuşandırılmak istenir. Çünkü kendi kendine yeter görünen şey ancak mantıki mevcudiyettir. Fakat hiçbir şey var olmayacak yerde cisimler ve ruhlar neye var olmuştur diye kendi kendime soracak olursam buna bir cevap bulamıyorum. Hâlbuki $A=A$ gibi mantıki bir prensipte kendi kendini yaratmak, yokluğa karşı sonsuz bir zafer kazanmak faziletinin bulunması bize pek tabî görünüyor. Tebeşirle karatahtaya çizilmiş bir dairenin vücut bulması da açıklanmak isteyen bir şeydir, çünkü tamamiyle fizik mahiyette olan bu mevcudiyetin kendi kendine yokluğu yenecek bir kuvveti yoktur. Fakat bu dairenin "mantıki esası", yani onu bir kanuna göre çizmek imkânı ve nihayet tarifi ebedî görünen bir şeydir: Ne yeri ne de tarihi vardır, çünkü bir dairenin çizilmesi hiçbir yerde ve hiçbir zamanda mümkün olarak başlamamıştır. Şimdi dairenin tarifi mahiyetinde bir prensibe dayanarak beliren bir varlık, yahut $A=A$ mütearifesi gibi mantıki bir varlık farz edelim: Böyle bir varlığın artık sırrı kalmayacak, çünkü bu takdirde her şeyin esasında olan varlık, mantık gibi, ebedîlikte mevzu oluyor. Vakaa mevcudatı bu suretle mantıki bir varlık gibi farz etmek bize oldukça büyük fedakârlıklara mal olacaktır: Çünkü eğer her şeyin prensibi mantıki bir postulat yahut matematik bir tarif mahiyetinde mevcut ise mevcudatın da bu prensipten, bir postulatın tatbikatı yahut bir tarifi neticesi gibi çıkması lâzım olacak, sonra da ne mevcudatta ne de bunların prensibinde hür bir seçim mânasında anlaşılabilir bir kozaliteye artık yer kalmayacaktır. İşte Spinoza ve Leibniz doktrinlerinin vardıkları netice budur, bu doktrinlerin tevekkülünleri de böyle olmuştur.

Eğer varlığın zıddı olarak aldığımız yokluk fikrinin bir sözde-fikir olduğunu gösterebilirsek, etrafında çıkan bütün meseleler sözde-meseleler hâline gelerek hürriyetle hareket eden ve durmadan gelişen bir mutlak varlık hipotezinin göze batacak bir tarafı kalmayacak. Bu suretle hem sezgiye daha çok yaklaşılmış hem de kamu duygusundan (*seus commun*) aynı fedakârlıkları istemeye artık hacet kalmayan bir felsefeye yol açmış olacaktır.

O hâlde yokluktan bahsolunduğu zaman ne düşünülüyor, şimdi bunu görelim. Yokluğun tasarlanması ya hayal edilmesine yahut anlaşılmasına bağlıdır. O hâlde böyle bir hayal yahut fikrin ne olabileceğini inceleyelim. Evvelâ yokluk hayalinden başlayalım.

Diyelim ki gözlerimi kapıyor kulaklarımı tıkıyor, dışarıdan aldığım bütün duyuları birer birer körletiyorum. Dıştan aldığım idraklerimi de söndürüyorum. Şimdi bütün madde âlemi benim için sessizlik ve karanlıklar içindedir. Bununla beraber yine varım ve varlıktan kendimi alamıyorum. Çünkü tenimin içinden ve çevresinden gelen organik duyularla eski idraklerimin bende bıraktığı hâtıralar, hattâ etrafımda yaptığım boşluğun çok müspet ve çok dolu intibaları varlığını hâlâ devam ettiriyor. Bunları da nasıl yok etmeli? Kendimi nasıl ortadan kaldırmalı? Hâtıralarımı, hattâ en yakın geçmişe kadar olanlarını bile unutabilirim; fakat yine hiç değilse bedenimin şimdiki hâlini duyuyorum. Bununla beraber bu şuurun da hakkından gelmeğe, uzviyetimden gelen duyuları gittikçe hafifletmeğe çalışacağım: İşte hepsi de sönmek üzere ve söndüler; dıştan gelen şeyler gibi bunlar da karanlıklara gömüldüler. Fakat ne gezer: Şuurumun söndüğü anda başka bir şuur ışıldıyor; daha doğrusu o şuurumun sönmesiyle başka bir şuur uyanmağa başlıyor. Çünkü birincisi ancak ikincisi gelince ve onun karşısında kaybolabiliyor. Daha doğrusu yok olduğumu duyamadan elimde ve farkında olmayarak müspet bir hareketle kendi kendime yeniden diriltmiş oluyorum. O hâlde ne yapsam nafile, dışarıdan yahut içeriden daima bir şey duyacağım. Dışa-

rıdan gelen şeylerden hiçbir şey duymadığım zaman bile kendi şuuruma kapanmış olacağım. Eğer bu şuuru da kaldırayım dersem onun kalkmasını hayal edecek bir ben ister ki bu sefer de bu ben, kaybolan şuurumu haricî bir şey gibi idrak edecektir. O hâlde haricî yahut dahilî olsun muhayyilemin tasarladığı bir şey daima vardır. Muhayyilem bunların birinden ötekine gidebilir ve vakit vakit dış yahut iç bir idrakin yokluğunu da hayal edebilir, fakat ikisini birden tasarlayamaz, çünkü birinin yok olarak duyulması esas itibariyle ötekinin varlığına bağlıdır. Yalnız bu iki rölâtif yokluğun vakit vakit tasarlanabilmesinden her ikisinin de birlikte tasarlanabilecekleri neticesini çıkarmak doğru olmaz, çünkü böyle bir neticenin saçmalığını görmemek elde değildir; kaldı ki bir yokluğun tasavvuru hiç değilse hayal edildiğinin müphem olarak idrak edilmesine, yani bir harekette bulunmaya, düşünmeye bağlıdır, netice olarak da bir şey var oluyor demektir.

Öyleyse tam mânasiyle bir yokluğun tasarlanması düşünce tarafından hiçbir zaman yapılmış değildir. Yokluk hayalini yaratmak için sarf edilen ceht bizi sadece dış bir realitenin görülmesi ile iç bir realitenin görülmesi arasında sallanmaya götürür. Zihnimizin bu dış ile iç arasındaki sallanmasında, tam ortada bir nokta vardır ki burada artık ne birini ne de ötekini idrak etmiyor gibi oluruz: Yokluk hayali işte bu noktada teşekkül eder. Gerçekte iki haddin müşterek olduğu bu noktaya varmakla her ikisini de idrak ediyoruz; bu suretle taayyün eden yokluk hayali varlıklarla dolu bir hayal olduktan başka hem süjeyi hem de objeyi, fazla olarak birinden ötekine mütemadi bir atlamayı ve bunlardan biri üzerinde kesin olarak durmamayı ihtiva eder. Böyle bir yokluğun, varlığın tam zıddı olan bir yokluk olmadığı apaçıktır, çünkü varlığın zıddı olan yokluk, varlıktan önce yahut varlığın altında ve varlığa daya[na]k olarak tasarlanan bir yokluktur. Hâlbuki buradaki yoklukta varlık, genel olarak, zaten mevcuttur. Yalnız denecek ki filozofların istidlallerine, görülür yahut kapalı bir yokluk tasavvuru karışı-

yorsa bu, bir hayal şeklinde olmayıp bir fikir şeklindedir; tam bir yokluğu hayal hâlinde tasavvur edemeyeceğimiz teslim edilecek, fakat düşünebildiğimiz iddia edilecektir. Nitekim Descartes, bin kenarlı bir poligonu hayal etmek mümkün olmasa bile yapılması imkânını açıkça tasarlamak kâfidir, diyordu. Tam bir yokluk fikri de bunun gibidir, öyleyse bu fikri inşa etmek kadar basit bir şey olamaz, denecek. Nasıl ki tecrübemize giren şeylerden tek bir tanesi yoktur ki ortadan kaldırılmış farz edemeyelim. Şimdi bu işi tek tek bütün varlıklara yayarsak nihayet tam yoklukla karşılaşmış oluruz. Böylece tarif edilen yokluk da pekâlâ bütün varlıkların ortadan kalkması oluyor. İşte tez bundan ibaret. Şimdi bu tezdeki saçmalığı görmek için onu olduğu gibi almak yeter.

Tam zihin işi olan bir fikrin fikir olabilmesi için parçalarının bir arada bulunabilmesi lâzımdır; eğer bu unsurlar fikri terkip etmek üzere bir araya getirildiği zaman birbirlerine yan bakıyorlarsa ortada bir fikir değil, sadece bir lâf vardır. Meselâ daireyi tarif ettiğim zaman kara yahut beyaz bir daireyi; mukavva, demir yahut bakırdan yapılmış, şeffaf yahut donuk bir daireyi kolayca tasarlarım. Fakat kare hâlinde bir daire aslâ tasavvur edemem, çünkü dairenin vücut buluşu bu şeklin düz çizgilerle hudutlandırılmasına mânidir. Bunun gibi zihnim de herhangi bir şeyin ortadan kaldırılmış olmasını tasarlayabilir, fakat bu kaldırılmış olmanın mekanizması bütün varlıkları değil de onun bir parçasını gereken bir ameliye ise böyle bir ameliyenin bütün varlıklara teşmil edilmesi kendi kendisiyle çelişik saçma bir şey olabilir, hem de bu tarzda bir ortadan kaldırma fikri dairenin kareleştirilmesinden farklı bir şey olmaz; buna artık fikir değil, sadece lâf denir, öyleyse bu ameliyenin mekanizmasını daha yakından inceleyelim.

Filhakika, vücudu ortadan kaldırılan şey ya dış âlemden yahut iç âlemden olan bir şeydir; daha doğrusu ya bir şey yahut bir şuur hâlidir, önce birinci hâli düşünelim. Dış âlemden olan bir şeyi bulunduğu yerden kaldırarak “artık bir şey kalmadı” diyorum.

Evet hiçbir şey kalmadığına şüphe yok, fakat bunun yerine başka bir şey gelmiştir? Çünkü tabiatıta mutlak bir boşluk yoktur. Bununla beraber mutlak bir boşluğun olabileceğini de kabul edelim; yalnız ortadan kaldırılan şeyin yeri boş kalır dediğim zaman düşündüğüm boşluk mutlak bir boşluk değildir. Çünkü buradaki boşluk açık sınırlarla çevrilmiş bir boşluk, yani ortadan kalkan bir şeyin bıraktığı bir boşluktur. O hâlde benim bahsettiğim boşluk esasen belli bir şeyin bulunmaması, yani önce burada iken şimdi başka bir yerde bulunması, daha doğrusu artık eski yerinde bulunmaması dolayısıyla arkasında kendi boşluğunu bırakmasıdır. Nasıl ki hafızası ve önceden görmesi olmayan bir varlık burada hiçbir zaman “boşluk” yahut “yokluk” kelimelerini kullanmayacak; sadece mevcut olanı ve gördüğünü söyleyecektir. O hâlde yine mevcut olan ve görülen şey, bir şeyin yahut başka bir şeyin *mevcudiyetidir*, herhangi bir şeyin *namevcudiyeti* aslâ değildir. Namevcudiyet fikri ancak hatırlamak yahut beklemek iktidarında olan bir varlıkta bulunabilir, bir şeyi de ancak o hatırlar ve bekleyebilir. Beklediğini bulmayarak yerinde başka bir şey bulunca hâtıralardan doğan beklemenin boşa çıkmasını, hiçbir şey bulamamak, yoklukla karşılaştığını söylemek suretiyle ifade eder. Fakat bu şeyle karşılaşmayı beklememiş olsa bile onun bulunduğu yerde olmadığını söylemekle tesadüfen vâki olan bir beklemenin hayal kırıklığını anlatmış olur. Burada hakikaten idrak edeceği ve fiilen düşünebileceği şey, eski bir şeyin yeni bir yerde yahut yeni bir şeyin eski bir yerde bulunmasıdır; yokluk yahut boşluk gibi kelimelerle menfi olarak ifade olunan bütün şeyler duyuldukları nispette düşünülmüş şeyler değildir, daha doğrusu düşüncenin hislerle boyanmasıdır. O hâlde burada vâki olan kısmen ortadan kalkma yahut cüzi yokluk fikri bir şeyin yerine başka bir şeyin geçmesi esnasında, daha doğrusu yeni şeyin yerinde eski şeyin kalmış bulunmasını tercih eden bir zihnin bu yeni şeyi esefle düşünmesi anında yahut bu hâli hiç değilse mümkün olarak düşündüğü anda vücut bulur, bu da sübjektif cihetten bir tercihi,

objektif cihetten bir kaim olmayı tazammun eder ki müreccahlık duygusu ile kaim olma fikri arasında bir kombinezondan, daha doğrusu bir çatışmadan başka bir şey değildir.

Zihnimizin dış dünyadan bir şeyi ortadan kaldırması ve cüzi bir yokluğu tasarlamağa varması ameliyesinin mekanizması işte budur. Şimdi bunun kendi iç dünyamızda nasıl tasarlandığını görelim. İç dünyamızda duyduğumuz şeyler bittabi husule gelmeyen olaylar değil, husule gelen olaylardır. Meselâ bir duyumum olur yahut bir heyecan duyarım, bir fikir tasarlar veya bir karar veririm: Şuuru birer *mevcudiyet* olan bu olguların hepsini idrak eder, bu nevi olgulardan boş kaldığı bir zaman da yoktur. Vakaa iç hayatımın akışını fikren durdurabilir, rüyasız uyuduğumu ve var olmaktan kesildiğimi farz edebilirim. Yalnız bunu yaptığım anda, kendimi rüyamı kollar olarak hayal eder yahut yok oluşumun arkasından yaşadığımı düşünürüm ve iç âlemimi idrak etmekten ancak dış âlemin idrakine sığınmış olmak için el çekerim. Demek ki burada da dolunun arkasından daima dolu gelecek : Ne arzusu ne de teessüfî olmayıp hareketini sadece eşyanın hareketine göre düzenleyen bir zekâ yokluk yahut boşluğu aslâ düşünmeyeceği gibi anlamayacaktır da. Buradaki boşluk yahut yokluk telâkkisi, başka bir hâl mevcut olduğu hâlde şuurun eski bir hâlin hâtırasına bağlı kalmasından doğuyor ve binnetice olan ile olabilen yahut olması lâzım gelen arasında, dolu ile dolu arasında bir mukayeseden ibaret kalıyor. Bir kelime ile söylemek lâzım gelirse ister maddenin ister şuurun boşluğundan bahsedilsin, *boşluk tasavvuru tahlil neticesinde daima seçik yahut müphem bir kaim olma fikri ile, duyulmuş yahut hayal edilmiş bir arzu yahut teessüfe müncer olan müspet iki unsurdan terekküp eder.*

Bu çifte tahlilden şu netice çıkar ki bütünün ortadan kaldırılması mânasında mutlak bir yokluk fikri kendi kendini yıkan bir fikir, bir sözde fikir, boş bir kelimedir. Eğer bir şeyin ortadan kalkması, yerine başka bir şeyin geçmesinden ibaret oluyorsa, eğer bir şeyin yokluğunu düşünmek az çok başka bir şeyin varlığını

zımnen tasavvur etmekle mümkün oluyorsa “her şeyin ortadan kaldırılması” mahiyetindeki bir fikir bir dairenin kareleştirilmesi kadar saçmadır. Buradaki saçmalığın göze batmaması cüzi bütün şeyleri zihnen birer birer ortadan kaldırmanın imkânına bakarak hepsini birer birer ortadan kaldırılmış farz etmenin imkânı bulunduğu neticesini çıkarmaktan ilerigeliyor. Hâlbuki her şeyi birer birer ortadan kaldırmanın bunların yerine birer birer başka şeyler koymaktan ibaret olduğu ve bütünün mutlak olarak ortadan kaldırılmasının hadlerde hakiki bir çelişmeyi tazammun ettiği görülüyor. Bu iş kendisinin olmasına medar olan şartı yok etmekten başka bir şey değildir.

Fakat bu illüzyonu sökmek pek güçtür. Bir şeyi ortadan kaldırmak *vâkı[a]da* onun yerine bir başkasını koymaktan ibaret olduğuna göre, bir şeyin *zihnen* ortadan kaldırılmasının dahi eski bir şey yerine yeni bir şeyin zihnen konulmasını tazammun edeceği neticesi çıkarılacak yerde bu netice yine çıkarılmayacak, çıkarılmak da istenmeyecektir. Vakaa bir şeyin yerine daima başka bir şeyin geldiğini ve hattâ zihnimizin bir dış yahut iç şeyin yerine başka bir şey gelmeden bu şeyin kaybolmasını tasavvur etmesinin –bittabi gayrimuayyen ve müphem bir şekilde– mümkün olmadığı teslim edilecektir. Fakat buna ilâve olarak da denecek ki kaybolma tasavvuru mekânda, hiç değilse zamanda hâsıl olan ve binnetice bir hayalin davetini istilzam eden bir olaydır. Hâlbuki burada sâf müdrikeye müracaat etmek, muhayyileden kurtulmak mevzubahistir. Binaenaleyh kaybolma yahut ortadan kalkmadan bahsetmeyelim; çünkü bunlar fizik ameliyeleridir; artık A nesnesinin ortadan kalkmış olmasını yahut ortada bulunmamasını tasavvur etmeyerek onu sadece “yok” olarak düşünüyoruz diyelim. Bir şeyi ortadan kaldırmak, bu şey üzerine zamanda ve belki de mekânda bir tesir yapmaktır; bu da netice olarak zaman ve mekân mevcudiyetinin şartlarını kabul etmek, bir şeyi diğer bütün şeylere bağlayan ve yine derhâl başkası gelmeden kaybolmasını meneden bağlılığı kabul

etmektir. Hâlbuki biz bu şartlardan kurtulabiliriz. Bunun için de bir ayırma cehtiyle A nesnesinin sadece soyut tasavvurunu davet etmek ve bunu evvelâ mevcut olarak mülâhaza ettiğimizi farz etmek, sonra da zihnin bir kalem darbesiyle bu itibarî şartı hazfetmek kâfidir. Bu takdirde nesne, bizim kararımızla yok olacaktır.

Haydi öyle olsun. Sadece ve sırf bu itibarî şartı hazfedelim. Şu kadar var ki bizim bir kalem darbemizin kendi başına kâfi geleceğine ve onun geri kalan şeylerden ayrılabilmesine inanmamak lâzımdır. Çünkü bu kalem darbesi, tecrid ettiğimizi iddia ettiğimiz bütün şeyleri ister istemez kendisiyle beraber getirecektir. Bunu anlamak için hakiki farz edilen A nesnesiyle “yok” farz edilmiş olan aynı nesneyi birbirleriyle mukayese edelim.

Mevcut farz edilen A nesnesi fikri A nesnesinin sadece bir tasarrısından ibarettir, çünkü kendisine bir realite atfedilmeden hiçbir nesne tasarlanamaz. Bir nesnenin tasarlanmasıyla mevcut olarak düşünülmesi arasında hiçbir fark yoktur: Kant, ontolojik delil hakkındaki intikadında bu noktayı tamamiyle aydınlatmıştır. Böyle olunca mevcut olmayan bir A nesnesi düşünmek ne demektir? Onu yok tasavvur etmek ile A nesnesi fikrinden “mevcudiyet” vasfını kaldıramaz. Çünkü bir daha söyleyelim, bir nesnenin varlığı tasavvurundan ayrılamaz ve bunlar birbirlerinin aynıdır. Şimdi A nesnesini mevcut değilmiş gibi tasarlamak bu nesnenin fikrine bir şey *ilâve* etmekten ibarettir. Burada *ilâve* olunan şey de filhakika genel olarak şimdiki realite tarafından bu hususi nesnenin *dışarıya atılması* fikridir. Mevcut olmayan A’yı düşünmek evvelâ nesneyi ve netice olarak onun mevcudiyetini, sonra da kendisiyle telif edilmesi kabil olmayan başka bir realitenin onun yerine konduğunu düşünmektir. Hem de bu son realiteyi ifade edilmiş (*explicite*) olarak tasarlamamız faydasızdır, çünkü onun ne olduğunu düşünemeyiz, düşünemeyeceğimiz için de tek ilgilendiğimiz nesneyi koğduğunu bilmemiz kâfidir. Bunun için de koğan sebepten ziyade koğmağı düşünürüz. Yalnız bu sebep bu yüzden dolayı zihinde zımni olarak

bulunmaktan hâli değildir, çünkü koğan sebep koğmadan ayrılmaz; kalemi iten elin kalemin çizdiği çizgiden ayrılmaması gibi. Bu hâlde reel olmayan bir nesneyi bildiren, bir zihin ameliyede, genel olarak, reelin mevcudiyetini vaz'eder; başka bir deyimle, bir nesnenin reel olmayarak tasarlanması onu her nevi mevcudiyetten mahrum etmek demek değildir, çünkü bir nesnenin tasavvuru zaruri olarak mevcut olan bir nesnenin tasavvurudur. Yalnız bu türlü bir zihin ameli zihnimiz tarafından nesneye atfedilmiş olan ve nesnenin tasavvurundan ayrılmayan mevcudiyetin sadece zihinde bir mümkün mevcudiyet olduğunu bildirmekten ibaret kalır. Şu kadar var ki bir nesnenin zihnen olsun, sadece mümkün olmasını bile onunla uzlaşamayan bu nesneyi ideal veya sadece mümkün bölgesine koğan bir realiteye göre mânası olabilir. Daha kuvvetli, daha cevherli mevcudiyetin kaldırıldığını farz ediniz; bu takdirde realitenin kendisi olacak olan sadece mümkünün hafiflemiş ve daha zayıf olan mevcudiyeti kalacak ve o zaman artık nesneyi yokmuş gibi düşünmeyeceksiniz. Başka bir deyimle ve hükmümüz ne kadar garip görülürse görülsün, “‘mevcut olamayarak’ tasavvur edilmiş bir nesnenin fikrinde ‘mevcut olarak’ tasarlanmış bir nesnenin fikrinden fazlası vardır, eksiği yoktur, çünkü ‘mevcut olmayan’ bir nesne fikrinde zaruri olarak ‘mevcut olan’ nesnenin fikrinden başka bir de bu nesnenin toptan alınan realite tarafından bir dışarıya atılması tasavvuru vardır”.

Yalnız bizim gayrimevcut hakkındaki tasavvurumuzun henüz her türlü hayal unsurlarından kâfi derecede kurtulmadığı, yeter derecede menfi olmadığı iddia edilerek denecek ki “bir şeyin gerçek olmamasının, başka şeyler tarafından dışarıya atılmasının ehemmiyeti yoktur.” Bu bizi hiç ilgilendirmez. Dikkatimizi keyfimize göre ve keyfimizin istediği gibi kullanmakta serbest değil miyiz? O hâlde bir şeyin tasavvurunu göz önüne getirdikten ve onu böylece mevcut farz ettikten sonra yapacağımız tasdika sadece bir “gayri” edatını eklemek onu gayrimevcut olarak düşünmeğe kâfi gele-

cektir. Çünkü yokluk tasavvuru tamamiyle bir zihin işidir. Zihin dışında geçen şeylerden müstakildir. Binaenaleyh herhangi bir şeyi veya istediğimiz bir şeyi düşünelim. Sonra da bu şeyin muhtevasını nefyeden bir “gayrı” edatını düşüncemize katalım: Bunu yapmakla zihnen her şeyi nefyetmiş oluyoruz. Pekâlâ, fakat buradaki bütün güçlük ve yanılmalar esas itibariyle inkâr edatında olduğunu iddia ettiğimiz böyle bir kudretten geliyor, inkâr ile tasdik sanki mütenazır, kendi kendilerine kâfi imiş gibi düşünülmüyor. Böyle olunca tasdik gibi inkârın da fikirler yaratmak iktidarı olacak, şu farkla ki inkârın yarattığı fikir sadece menfi olacaktır. Şimdi bir şeyi sonradan da başka bir şeyi tasdik ederek böylece alabildiğine gittiğim zaman “hep” fikrini ediniyorum: Bunun gibi bir şeyi, sonra da başka şeyleri, nihayet “hep”i inkâr etmekle “hiç” fikrine varılacaktır. Fakat bu iki zihin işini bir saymaktır ki bana indi bir şey gibi geliyor. Hâlbuki tasdikin bir fikir teşkil edebilecek tam bir zihin işi olduğu, buna karşılık inkârın daima yarı bir zihin işi olarak kaldığı ve diğer yarısının daha ziyade gayrimuayyen bir geleceğe bırakıldığı görülmüyor. Yine görülmüyor ki tasdik, sâf zekânın bir işidir, inkârda ise araya zihindışı bir unsur giriyor, onun kendine has olan karakteri de zihne yabancı olan bu unsurun araya girmesinden doğuyor. İkinci noktadan bağlayarak tekrar işaret edelim ki inkâr etmek yapılması mümkün olan bir tasdiki uzaklaştırmaktan ibarettir.² Başka bir deyişle yapılması muhtemel olan bir tasdika karşı zihnin aldığı bir durumdur. “Bu masa karadır” dediğim zaman hakikaten masadan bahsediyor onu kara gördüğümü söylüyor ve gördüğüme göre hüküm veriyorum. Fakat böyle demeyip de “bu masa beyaz değildir” dersem gördüğüm bir şeyi ifade etmiyorum, çünkü gördüğüm şey karadır, bir beyazlık nâmevcudiyeti değildir. O hâlde benim buradaki hükmüm esasen masanın kendisine

2 Kant, *Critique de la Raison Pure*, 2’nci tabı s. 737: “Bilgimizin genel muhtevası bakımından ... inkâr hükümlerinin kendilerine mahsus fonksiyonu yanılmaya mâni olmaktadır.” Cf. Sigwart, *Logik*, 2’nci tabı, cilt 1, s. 150 ve aşağısı.

ait olmaktan ziyade ona beyaz diyecek bir hükme karşıdır. Bu suretle bir hüküm hakkında hüküm veriyorum, yoksa masa hakkında değil. “Bu masa beyaz değildir” hükmünde, sizin onu beyaz sanabileceğiniz, beyaz sandığınız yahut benim beyaz sanacağım hükmü vardır. Bununla hem sizi hem kendimi ikaz ediyor, bu hükmün yerine başka bir hükmün konmasını anlatmak istiyorum (bu hükmü de filhakika sarahatsız olarak bırakıyorum). Böylece tasdik doğrudan doğruya bir şeye taallük ederken inkâr, bu şeyi doğrudan doğruya değil de araya konmuş bir tasdik arasından dolayısıyla gözetiyor. Tasdik hükmü bir şey hakkındaki hükme tercüman olurken, inkâr hükmü bir hüküm hakkındaki hükme tercüman oluyor. *O hâlde inkârı tam mânasiyle tasdikten ayıran şey ikinci dereceden bir tasdik olmasıdır: Tasdik bir nesneye dair bir şey söyler, hâlbuki inkâr bu tasdika dair bir şey söyler.*

Bundan da her şeyden önce şöyle bir netice çıkıyor: İnkâr her türlü saikten kurtularak yalnız varlıklarla ilgisi olan sâf bir zihin vakıası değildir; inkâr başladığı andan itibaren ya başkalarına yahut kendimize ders veriliyordur. Aldanan ve aldanmaktan korunmak isteyen gerçek yahut muhtemel bir muhataba göre davranılıyordur. Onun tasdik ettiği bir şeye karşı başka bir tasdikte bulunması lâzım geldiği haber veriliyor (yalnız eski tasdiki yerine nasıl bir tasdikte bulunması gerektiği tasrih edilmiyor). Burada artık sadece bir şahıs ile bir şey karşı karşıya bulunmuyor, bir cemiyet başlangıcı bulunuyor. İnkâr saf zihin ameliyesi gibi sadece bir şeyi değil, bir kimseyi gözetiyor. Bir nevi sosyal ve pedagojik bir zihin ameliyesi oluyor. Yanılma ihtimalini doğrultuyor, daha doğrusu haber veriyor.

İkinci nokta işte bundan ibaret. Gelelim birinci noktaya. Demiştik ki inkâr daima bir yarısı belirsiz bırakılmış, tasrih edilmemiş yarım bir zihin ameliyesidir. Şimdi “bu masa beyaz değildir” gibi inkâr eden bir hükümde bulunursam bundan anladığım şey, “masa beyazdır” hükmünüzün yerine başka bir hüküm koymanız lâzım geldiğini anlatmaktır. Burada size bir haber veriyorum ve bu haber-

de verdiğiniz hükmün yerine başka bir hükmün konması zarureti ni bildirmek istiyorum, fakat nasıl bir hüküm konması hakkında bir şey söylemiyorum. Çünkü belki de masanın rengini bilmiyorum, yalnız o esnada bizi en çok ilgilendiren şey beyaz renk de olabilir; böyle olunca, hangi renk olduğunu bilmeyerek sadece beyazın yerine başka bir renk konulması lâzım geldiğini bildiriyorum. O hâlde inkâr hükmü, bir tasdik hükmünün yerine başka bir tasdik hükmünün konulması lüzumunu gösteren bir hükümdür. Bu ikinci hükmün mahiyeti bazan bilinmediği, çok kere de o esnada bizi ilgilendirmedeği ve dikkat de ancak önümüzde bulunan şey e taallük ettiğ i için, tasrih edilmiş değildir.

Böylece bir tasdika ne zaman bir inkâr edatı katsam inkâr ettiğ im müddetçe pek muayyen olan şu iki şey i yapıyorum: 1. Hemcinsle- rimden birinin tasdik ettiğ i bir şeyle yahut bunlardan birinin söyleyeceğ i şeyle yahut da mümkün gördüğ üm başka bir “kimse” nin söyleyebileceğ i şeyle ilgileniyorum; 2. Göz önünde bulunan bir şey hakkında muhtevasını tasrih etmediğ im ikinci bir tasdik hükmünün konmasını bildiriyorum. Fakat yaptığ im bu iki şey den hiçbirinde tasdikten başka bir şey görülecek değildir. İnkârın “nevi şahsına mahsus” karakteri birincinin ikinci üzerine konmasından geliyor. Bunun için inkârda “nevi şahsına mahsus” fikirler yaratmak iktidarını görmek ve bu fikirleri tasdik in yarattığ i fikirlerle eşit görmek boş- tur, inkârdan hiçbir fikir çıkmaz, çünkü inkârda hakkında hükmün verdiğ i tasdiki hüküm muhtevasından başka bir şey yoktur.

Daha açık söyleyeyim: Bir vasıflandırma hükmü değil de bir mevcudiyet hükmünü alalım. Meselâ “A nesnesi yoktur” dediğ im zaman, bundan kasdım evvelâ A nesnesinin mevcudiyetine inanılabileceğ idir: Çünkü A nesnesini yok olarak düşünmek kabil değildir, kaldı ki var olan A nesnesi ile sadece ve sâf A fikri arasında ne gibi bir fark olabilir? O hâlde sadece “A nesnesi” demekle ona bir nevi varlık yükletiyorum, bu varlık isterse mümkün, yani sâf bir fikir olsun. Bunun neticesi olarak “A nesnesi yoktur” hük-

münde evvelâ “A nesnesi vardı” yahut “A nesnesi olacak” yahut daha genel olarak “A nesnesi hiç olmazsa sadece bir imkân olarak vardır” gibi bir hüküm olacaktır. Şimdi A nesnesine “yoktun” kelimesini ilâve ettiğim vakit, bu sözden, daha ileriye gidilerek mümkün olan nesne reel nesne gibi ortaya konulursa aldanılacağını, bahsettiğim mümkün şeyle uzlaşamaz olmasından ötürü göz önündeki realiteden hariç bırakıldığını söylemekten başka neyi kastetmiş olabilirim? O hâlde bir şeyin yokluğunu ortaya koyan hükümler biri düşünülen, diğeri görülen olmak üzere iki nevi mevcudiyet arasındaki tezadı formüllendiren, yani göz önünde bulunan mevcudiyet ile göz önünde bulunabilir olan mevcudiyet arasındaki tezadı ifade eden hükümlerdir; bunlar ise bir kimsenin —ister gerçek ister hayali olsun— herhangi bir mümkün mevcudiyetin vücut bulmuş gibi olduğunu yanlış yere sandığı hâllerdir. Hakikat şu ki bu mümkün mevcudiyetin yerinde onu inkâr eden farklı bir realite vardır: İnkâr hükmü işte bu tezadı ifade eder, fakat onu bile tam olmayan bir şekilde ifade eder, çünkü hitap ettiği kimse, hipotez icabı, belki mümkün olan mevcudiyetle ilgilidir de bunun yerine ne çeşit bir realitenin geçmiş olduğunu bilmeyi aslâ tasa etmeyen bir kimsedir. Demek ki mümkün olan mevcudiyetin reel olan mevcudiyet yerine alınması keyfiyeti, kendi kendini bozmak mecburiyetindedir. Birincisi yerine ikinci bir haddin geçtiğini söyleyecek yerde, önce ona yönelmiş olan dikkat, birincisi ve yalnız birincisi üzerinde devam ettirilecektir. Ve birinciden ayrılmadan, birincisi “yoktur” denilerek, ikinci bir haddin onun yerine geçtiği örtülü bir şekilde söylenecektir. Böylece bir şey hakkında hüküm verileceği yerde bir hüküm hakkında hüküm verilecektir. Müspet bir malûmat getirecek yerde, bir yanıltma imkânı hakkında başkalarının veya kendi kendinin dikkati çekilecektir. Bu türlü niyetleri ortadan kaldırınız, bilgiye sırf ilmî veya felsefî vasfını veriniz, başka bir deyişle, ancak nesnelerle ilgilenen ve şahıslara aldırmayan bir zihne realitenin kendiliğinden gelip kaydedildiğini

farz ediniz: filân veya falan şeyin var olduğu söylenecek, hiçbir vakit bir şey yoktur denilmeyecektir.

Öyle ise tasdik ile inkârı bir plânda ve aynı objektiflikte görmek ısrarları nereden geliyor? İnkârda insan zihnine ve bilhassa içtimai hayata nispetle bir sübjektiflik olduğunu görmekte neden bu derece zorluk çekiliyor? Bunun sebebi herhâlde inkâr ile tasdikın hep önermelerle ifade edilmeleridir; her önerme, “kavramları” sembolleştiren “kelimeler”den teşekkül ettiğine göre, içtimai hayata ve insan zekâsına nispetle yapılmaktadır. “Toprak rutubetlidir” yahut “toprak rutubetsizdir” dediğim zaman bunların her ikisinin de “toprak” ve “rutubetli” sözleri insan zihninin az çok suni olarak yaptığı ve her iki hâlde de aynı itibarî kelimelerle gösterdiği kavramlardır, daha doğrusu insanın hür teşebbüsü ile tecrübenin sürekliliğinden çekilip çıkarılmış şeylerdir. Hattâ denebilir ki önerme her iki hâlde de içtimai ve pedagogik bir gaye gözetiyor; çünkü birinci önerme bir hakikati bildiriyor, ikincisi de bir yanılmayı önüyor. Şimdi bu bakıma, yani formel mantığa göre düşünülürse tasdik ile inkâr filhakika birbirleriyle simetrik iki hükümdür. Birincisi bir uygunluk münasebetini kuruyor, ikincisi de bir konu ile bir yüklem arasında bir uygunsuzluk münasebetini gösteriyor. –Fakat buradaki simetrinin tamamıyla dıştan ve benzerlik yüzünden olduğunu görmemek kabil midir? Şimdi dilin ortadan kalktığını, cemiyetin dağıldığını, insandaki zihnî teşebbüsün ve ikileşme melekesiyle kendini murakabe etme melekesinin kalmadığını farz edelim: Bundan dolayı toprağın rutubeti devam etmekten geri kalmayacak, çünkü duyularımıza kendiliğinden girebilecek ve bunalmış zekâmıza belirsiz bir tasavvur gönderecek. İmdi zekâ bu hâliyle de içerik terimlerle bir hüküm verecektir. O hâlde ne seçik kavramlar, ne kelimeler, ne hakikati başkalarına yaymak ne de kendini düzeltmek arzusu hükmün esasını teşkil etmiyor. Tecrübeyi sadece makina gibi alan, reelin akışı üzerinde ne ilerleyen ne de geri kalan bu pasif zekâda

inkâr adına hiçbir istek olamayacağı için hiçbir inkâr intibai da almayacak, duyularına sadece mevcut olan şeyler gelebilecek, fakat bir şeyin yok olmasını hiçbir zaman duymayacaktır. Böyle bir zekânın inkâra varması için uyuşukluluğundan kurtulması, beklediği veya mümkün gördüğü bir şeyi bulamamaktan gelen bir hayal kırıklığını formüllendirilmesi, hâlde olan veya muhtemel bulunan bir yanılmayı düzeltmek, nihayet başkalarına yahut kendi kendine bir ders vermek istemesi lâzımdır.

Bu noktaya nüfuz etmek, verdiğimiz misalde daha güç olacak, fakat misal bundan dolayı sadece daha faydalı ve delil daha doğru olacaktır. Denecek ki rutubet eğer duyularımıza otomatik olarak kendiliğinden girebiliyorsa, rutubetsizlik için de aynı şey söylenebilir, çünkü kuru da yaş gibi duyularımızda iz bırakabilir, duyularımız da aldıkları bu intibaları az çok seçik tasavvurlar hâlinde zekâyâ iletebilirler. Rutubetin inkârı da bu mânada olmak üzere tasdiki kadar pedagojik her türlü maksattan ari objektif ve sırf zihnî olabilir. Yalnız meseleye yakından bakılırsa bir inkâr önermesi olan “toprak rutubetli değildir” hükmü ile bir tasdik önermesi olan “toprak kurudur” hükmünde birbirlerinden tamamiyle farklı muhtevalar vardır. Bu ikinci önerme kurunun bilindiğini gerektirir, çünkü kuru tasavvurunun esasında dokunma ve görme duyuları ile duyulmuş bir şey vardır. Birinci önerme ise kuru adına duyulmuş bir şeye hacet kalmadan sadece yaşlığı idrak etmiş bir balık zekâsı tarafından da verilebilir, elverir ki bu balık var olanla var olabileceği ayıracak kadar yükselmiş ve içinde yaşadıkları rutubeti yegâne mümkün gören hemcinslerinin yanılmalarını önlemek isteğini duymuş olsun. Şimdi “toprak rutubetli değildir” önermesinin tâbirlerine sıkıca bağlanınız, bunların iki şey ifade ettiklerini göreceksiniz: 1. Toprağın rutubetli olduğuna inanılabileceği, 2. Rutubetin yerine x keyfiyetinde bir şeyin geçtiği. Bu keyfiyet müspet olarak bilinmediği yahut inkârın tevcih edildiği kimse ile fiilî hiçbir ilgisi olmadığı için belirsiz bırakılır. O hâlde inkâr,

iki tasdikli bir sistemi sakat bir şekilde ifade etmekten ibarettir. Herhangi bir mümkününe taallûk eden bu tasdiklerden biri bellidir, diğeri bu imkânın yerine geçen bilinmeyen yahut ilgilenilmeyen bir realiteye taallûk eden gayrimuayyen bir tasdiktir: İkinci tasdik birinci tasdik hakkında verdiğimiz hükümde tasarlı olarak mevcuttur ve asıl inkâr bu hükümde bulunmaktadır. İnkâra sübjektif karakterini veren şey, esasen, yalnız ve ancak ikame edileni hesaba katması ve ikame edenle uğraşmaması keyfiyetidir. İkame edilen, ancak ve yalnız zihnin bir telâkkisi olarak mevcuttur. Binaenaleyh insan, ikame edileni görmekte devam etmek ve netice olarak ondan bahsetmek için maziden hâle, geriden ileriye akmakta olan realiteye arka çevirmelidir. İnkâra gidildiği zaman işte bu yapılıyor: Değişme yahut daha genel olarak ikame görülüyor, tıpkı araba ile yolculuk eden bir adamın arkasına bakarak arabanın geçtiği yerleri görmesi ve her an ancak aştığı noktayı bilmek istemesi gibi; böylesi bulunduğu yeri daima terk ettiği yere göre tâyin edecek, hiçbir zaman kendi kendine tâbi olarak ifade etmeyecektir.

Kısaca söyleyelim: Sadece tecrübeler içinde yaşayan bir zihin için ne rölatif ne de kısmi bir boşluk ve yokluk olamadığı gibi, inkâr imkânı da olmaz. Yalnız olguların olguları, hâllerin hâlleri, şeylerin şeyleri, takip ettiğini görecektir her an kaydedeceği şeyler de mevcut olan şeyler, beliren hâller, husule gelen olgular olacak, hep hâl içinde yaşayacak, hükümler verebilecek bir hâlde ise ancak hâlin mevcudiyetini tasdik edecektir.

Şimdi bu zihne hafızayı ve bilhassa geçmişten bahsetmek arzusunun katalım, sonra da dağıtmak ve ayırt etmek melekelerini vereyim. Bundan böyle geçen realitenin artık sadece şimdiki hâlini kaydetmekle kalmayacak bir hâlden başka bir hâl geçmeyi bir değişme gibi tasavvur ederek binnetice olmuşla olacak olan arasında bir tezat görecektir. Hatırlanan bir geçmiş ile hayal edilen bir geçmiş arasında esaslı bir fark olmadığı için genel olarak bir mümkünün tasavvuruna pek çabuk yükselecektir.

İnkâr yoluna da bu suretle girecek ve bilhassa kaybolmayı tasavvur edebilecek bir noktaya gelecek, gelmekle beraber ona henüz erişmiş olmayacaktır. Çünkü bir şeyin kaybolduğunu düşünmek için geçmiş ile hâl arasında bir tezat görmek yetmez; hâl karşı arka çevirmek, geçmişe dönmek ve geçmiş ile hâl arasındaki tezat içine hâli sokmadan, sadece geçmiş tabirleriyle düşünmek isteyecektir.

Buna göre ortadan kaldırma fikri de sâf bir fikir değildir; geçmişin (özlendiğini veya geçmişini özlemeğe değer gibi tasarladığımızı, orada oyalanmakta birtakım sebepler bulduğumuzu tazammun eder. Ortadan kaldırma fikri ikame hâdisesinin yalnız ilk yarısını mülâhaza eden ve ancak bununla ilgilenen bir zihin tarafından ikiye bölündüğü zamanda doğar. İlgi ve duyguyu ortadan kaldırınız: Yalnız akan realite ile şimdiki hâlinin bizde bıraktığı boyuna yenileşen bilgiler kalır.

Ortadan kaldırma ameliyesinden daha genel ameliye olan inkâra şimdi ancak bir adım kaldı. Bu adımı atmak için mevcut olan şeyin sadece mevcut olmuş şeyler değil, fakat olabilecek bütün şeylerle olan tezadının tasavvur edilmesi ister. Yalnız bu kadar da değil, aynı zamanda bu tezadın olan şeye göre değil, olabilecek şeye göre ifade edilmesi, hâldeki mevcudiyetin ancak olabilecek mevcudiyete bakarak tasdik edilmesi lâzımdır. Bu suretle elde edilen formül insanın sadece beklediğini bulamadığını ifade etmez; bir yanılmayı, daha çok başkasında farz olunan bir yanılmayı düzeltmek yahut önlemek için yapılır. İnkârda işte bu yolda pedagojik ve sosyal bir mânâ vardır.

Şimdi, inkâr bir kere formüllendikten sonra tasdik formülü ile simetrik gibi görünür. Bu görünüşle bize öyle gelir ki tasdik objektif bir realiteye taallûk ediyorsa inkârın da aynı derecede objektif ve âdeta reel olmayan bir realiteye taallûk etmesi lâzımdır. Bunda hem haklı hem de haksızız, çünkü inkâr, ihtiva ettiği men-filikle objektifleşemez. Bununla beraber haklıyız da, çünkü bir

şeyin inkârı onun yerinde sistematik olarak bir tarafa bırakılmış başka bir şeyin bulunduğunu örtülü olarak tasdik etmeği gerektirir. Yalnız inkârın menfi olan şekli, kendisinin esasında bulunan tasdikten faydalanır: Bağlanmış olduğu pozitif realitenin vücudunda mündemiç bir hayalet olarak objektifleşir. Boşluk yahut kısmi yokluk fikri de bu suretle teşekkül eder. Bu fikir artık bir şeyin yerine diğer bir şeyin geçmiş olması ile değil, onun bıraktığı boşluklarla yani inkârın kendisiyle teşekkül eder. Fazla olarak bu ameliye herhangi bir şey üzerine yapıldığı için artık sıra ile her şey üzerine yapıldığı ve nihayet her şey üzerine toptan yapılmış olduğu farz edilerek “mutlak yokluk” fikri elde edilir. Şimdi bu “mutlak yokluk” fikrini tahlil edersek onda esasen “hep” fikri ile birlikte zihninin bir şeyden başka bir şeye boyuna atlayan bir hareketi, yerinde durmaması ve bütün dikkatini bu yerinde durmamada toplaması, hâldeki mevkiini daima henüz terk ettiği yere nispetle tâyin etmesi olduğunu buluruz. O hâlde “mutlak yokluk” fikri “hep” fikri kadar son derecede kaplamalı, dolu ve onunla yakın akrabalığı olan bir tasavvurdur.

Buna göre “mutlak yokluk” yahut “hiç” (*rien*) fikrini “hep” (*tout*) fikrine karşıt görmek kabil midir? Bunları birbirlerine zıt görmek doluyu doluya karşıt görmek değil midir? Yine buna göre “bir şeyin niçin mevcut olduğunu” bilmek meselesi netice olarak mânâsı olmayan bir mesele, bir sözde-fikir etrafında meydana gelmiş bir sözde-mesele değil midir? Bununla beraber bu mesele hayaletinin insan zihnine bu derece inatla neden musallat olduğunu bir daha tekrar etmek lâzımdır. Biz “reelin ortadan kaldırılması” tasavvurunda birbirini halkalar hâlinde boyuna koğan bütün realitelerin hayalinden başka bir şey bulunmadığını göstermeğe beyhude yere uğraşıyoruz. Yine mevcut olmama fikrinin ölçülemez yahut “sadece mümkün” olan bir varlığın gerçek realite sayılabilecek olan daha özlü bir varlık tarafından koğulması fikrinden başka bir şey olmadığını beyhude yere ilâve

ediyoruz. Bir hükmün hükmü olan, başkasına veya kendimize yaptığımız bir ihtar olan inkârın *nevi şahsına mahsus* şeklinde zihnin almayacağı bir şey bulmağa beyhude yere çalışıyoruz; o suretle ki inkâra yeni bir nev'in tasavvurlarını ve muhtevassız fikirleri yaratmak kudretini atfetmek abes olacaktır. Nedense mevcudattan önce yahut hiç olmazsa mevcudatın altında bir yokluk olduğu kanaati hiç sarsılmıyor. Çünkü bu kanaat inkâra, kendine has şeklini veren teessürî ve sosyal unsurdan, kısaca pratik unsurdan geliyor. En büyük felsefi güçlüklerin de beşerî aksiyon şekillerinin kendi alanları dışında dolanmalarından doğduğunu söylemiştik. Biz düşünmekten ziyade hareket etmek için yapılmışızdır; daha doğrusu tabiatımızın suyunca gittiğimiz zaman hep bir şeyler yapmak kastiyle düşünüyoruz. O hâlde aksiyon vadisindeki alışkanlıklarımızın tasavvur alışkanlıkları rengine bölünmesine şaşmamalıyız; eşyayı ve üzerinde tesir yapmayı düşündüğümüz zamanlar zihnimizin onları hep göz önüne getirmeğe alıştığımız düzende görmekte olmasına da hayret etmemeliyiz. O hâlde, yukarıda işaret ettiğimiz gibi, insanların bütün işlerinde hareket noktası bir tatmin edilmemişlik, bir yokluk, bir eksiklik duygusu oluyordu. Bir amaç olmadıkça hiçbir şey yapılmıyor, mahrumiyet duyulmadıkça bir şey aranmıyor. Bütün aksiyonlarımız hep böyle “hiç”ten yahut “yok”tan “bir şeye” doğru gidiyor, aksiyonların esasını da yokluk kanvasına “bir şey”in işlenmesi teşkil ediyor. Doğrusunu söylemek lâzım gelirse bahsettiğimiz “yok” yahut “hiç” kelimeleri bir şeyin yokluğundan ziyade faydasının yokluğunu gösteriyor. Meselâ bir ziyaretçiye henüz döşenmemiş bir odayı gösterirken burada “hiçbir şey yok” diyorum. Hâlbuki odanın hava ile dolu olduğunu biliyorum; fakat havada oturulamadığı için bu odada ne benim için ne de ziyaretçi için şimdilik var denebilecek gerçek bir şeyin olmadığını söylüyorum, insan da umumiyetle fayda yaratmak için çalışıyor; çalışılmadıkça da “hiçbir şey” olmuyor, istenen şeylerden hiçbirisi elde edilmiyor. Bütün bir hayat hep

boşlukları doldurmakla geçiyor. Zekâmız dahi istek ve acınma gibi zihnî olmayan hâller ve hayatî zaruretlerin baskısı altında işliyor. Buradaki boşluk kelimesinden bir şeylerin yokluğu değil de faydanın yokluğu anlaşılırsa tamamen rölâtif olan mânada daima boştan doluya gidiyoruz denebilir. Aksiyonlarımızın tuttuğu yol da böyle oluyor. Spekülâsyonlarımız ise bu kadarla kalmıyor ve kalamıyor, kalamayacağı için de tabiatıyla rölâtif mânadan mutlak mânaya geçiyor. Çünkü burada eşyanın faydalariyle değil, kendileriyle ilgili bulunuyoruz. Realitenin bir boşluğu doldurduğu fikri de aksiyonlarımızın tuttuğu bu yoldan geliyor. Yokluğun bir hiçlik gibi düşünülmesi, her şeyden önce fiilen olmasa bile hükmen mevcut imiş gibi tasarlanması da buradan geliyor. Bu bölümde kaldırmaya çalışmak istediğimiz illüzyon da budur. Nitekim gösterdik ki “hiç” fikrinde tam bir yokluk olduğu iddiasında bulunulursa böyle bir fikir kendi kendini yıkıyor, sadece bir lâftan ibaret kalıyor, fakat bunun aksi alınırsa gerçek bir fikir oluyor, “hep” fikri gibi dolu ve mânalı bir mahiyet alıyor.

Bu uzun tahlilin yapılması *kendi kendine yeter olan bir realitenin süreye zaruri olarak yabancı bir realite olmadığını* göstermek için lâzımdı. Eğer varlık fikrine varılmak için bilerek bilmeyerek yokluk fikrinden geçiliyorsa bu suretle erişilen varlık mantıki yahut matematik mahiyette olan zaman dışı bir varlıktır. Bu takdirde reelin hareketsiz, durgun (*statique*) bir telâkkisi kabul edilmiş olacak. Buna göre de her şey bir defada olmuş bitmiş, hiç değişmez, olduğu gibi kalır olarak görünecektir. Hâlbuki varlıkta bizim aramıza giren yokluk hayaletine başvurmada doğrudan doğruya düşünmeye alışmak, faydayı bir tarafa bırakarak görmek için görmek lâzımdır. Mutlak’a ancak bu suretle yaklaşılr, mutlak varlık bir dereceye kadar da bizde bulunur. Çünkü o esasen matematik yahut mantıki değil, psikolojik bir hakikattir. O da bizim gibi, hattâ bazı cihetlerde bizden daha çok kendi üzerine katlanmış bir hâlde zamanda gelişir.

Fakat gerçek süreyi hiç düşündüğümüz var mı? Onu burada da doğrudan doğruya elde etmek lâzımdır. Çünkü dolambaç yollardan gitmekle elde edilemez; hiç şaşmadan onda yer almak lâzımdır. Zekâ bunu çoğu yapamıyor. Çünkü akan, hareket eden şeyleri akmayan, hareket etmeyen şeyler vasıtasıyla düşünmeye alışmıştır.

OLUŞ VE SURET

Bakılırsa zekânın rolü aksiyonları idare etmektir. Aksiyonda bulunurken bizi ilgilendiren şey de bunlardan alınacak sonuçlardır; amaca erişilmek şartıyla araçlara pek önem verdiğimiz yoktur. Amacı olanca varlığımızla gerçekleştirmeye olan meylimiz buradan geliyor; fikrin bir fiil olması için de çok kere amaca güveniyoruz. Zihnimizin açıkça tasarladığı şeyin sadece faaliyetimizin varacağı sonuç olması da buradan geldiği gibi şuurumuzdan kaçan veya ona müphem olarak giren aksiyonu teşkil edici hareketler de buradan geliyor. Meselâ kolumu kaldırmak gibi pek basit bir hareketi düşünelim. Bunu yapmak için lâzım olan bütün hareketleri önceden tasarlasaydım yahut yapılırken birer birer idrak etseydim ne olacaktı? Zihin hemen amaca, yani yapılması tasarlanan hareketin şematik ve basitleştirilmiş bir rüyetine geçecekti. Birinci tasarımın tesirini ona zıt bir tasavvur körleştirmedikçe tasarlanan ilk şema kendine uygun hareketlerle kendiliğinden doldurulmuş olacaktır. O hâlde zekâ yapacağı faaliyetleri ulaşılabilecek amaçlara, yani durak noktalarına göre tasarlar. Bu suretle erişilmiş bir amaçtan başka bir amaca, bir sükûndan başka bir sükûna bir sıra sıçramalarla geçer, bu esnada şuurdaki hareketlere mümkün olduğu kadar yan çizer, sadece başlayan hareketlerin varacağı amacı gözetir.

Bu hâlde yapılan fiilin neticesi hareketsiz olarak tasarlanmak için zekânın bu neticeyi çerçeveleyen muhiti de hareketsiz görmesi lâzımdır. Faaliyetimiz de madde âlemine takılıdır. Eğer maddeyi daimi bir akış hâlinde görseydik aksiyonlarımızdan hiçbirine bir amaç tâyin edemeyecek, bunların yapılmasıyla birlikte dağıldıklarını duyacak, daima kaçan bir gelecek üzerinde bir amaç tasarla-

yamayacaktık. Faaliyetimizin bir *fiilden* başka, bir *fiile* geçebilmesi için de maddenin bir *hâlden* başka bir *hâle* geçmesi lâzımdır. Çünkü aksiyon ancak madde dünyasının bir hâlinde yapılabilir. Yalnız madde sahiden böyle mi görünüyor.

İdrakimizin maddeyi bu açıdan almasında onunla uyduğu *a priori* olarak farz edilebilir. Duyu organlarıyla hareket organları da birbirlerine uygun olarak işler. Birinciler idrak melekemizi, ikinciler hareket melekemizi temsil eder. Uzviyete gelince idrakin aksiyona tamamiyle uygun olduğunu elle tutulacak gibi gösterir. O hâlde faaliyetimiz bir an için takıldığı yerde daima bir sonucu gözetiyorsa idrakimiz de madde âleminden ancak muvakkat olarak teveccüh ettiği tek bir *hâli* kavırıyor. Zihne gelen hipotez böyle olduğu gibi tecrübenin bunu teyit ettiğini görmek de kolaydır.

Dünyaya ilk göz açtığımız, birbirlerinden ayrı *cisimler* henüz fark etmediğimiz bir zamanda *keyfiyetler* fark ediyor. Bir rengin arkasından başka bir rengin, bir sestten sonra başka bir sesin, bir mukavemetten sonra başka bir mukavemetin ve ilh. geldiğini duyuyoruz. Ayrı ayrı alınan bu keyfiyetler bir ruh hâli olarak oldukları gibi duruyor, bir başkasının gelmesini durarak bekliyor gibidirler. Bununla beraber tahlil edilecek olurlarsa birçok basit hareketlere müncer olurlar. Bu hareketler ister titreşimler gibi ister bambaşka bir tarzda tasavvur olunsun, muhakkak olan şey her keyfiyetin bir değişme olgusu olduğudur. Hem de bu değişme altında, boş yere, değişen şeyi arıyoruz: Bir müteharrike hep muvakkat olarak ve muhayyilemizi tatmin etmek için hareket atfediyoruz. Müteharrik ilmin gözünden daima kaçıyor; çünkü ilmin işi ancak duraklıklarla oluyor. Bir saniyenin idrak edilebilen en küçük parçasında, duyulabilir bir keyfiyetin hemen âni olan bir idrakinde tekerrür eden tirilyonlarca ihtizazlar olabildiği gibi, duyulan bir keyfiyetin devamı da yine ihtizazların bu tekerrürüne bağlıdır, nasıl ki hayatın devamı sırtısıra olan kalp çarpmaları ile oluyor. İdrakin başlıca fonksiyonu da bir sıra basit değişimleri

yoğunlaştırmak suretiyle keyfiyet şeklinde yahut basit hâlde kavramak oluyor. Nitekim bir hayvan nevinde hareket gücü çoğaldıkça idrak melekesinin idrak anlarından birinde yoğunlaştırdığı basit değişimler o nispette çoğalıyor. Esirin ihtizazlarıyla hemen hemen yekvücut olarak titreşen varlıklardan basit idraklerinin en kısa anında bile tirilyonlarca ihtizazları toplayıp durduran varlıklara kadar tabiattaki bütün ilerlemeler sürekli olmak lâzım geliyor. Bu varlıkların birincileri sadece hareketleri, ikincileri keyfiyetleri idrak ediyor. Evvelkiler sanki kendilerini mevcudatın çarkları arasına terk etmişler, sonrakiler mevcudata karşı koyacak gibi olmuşlar. Bu husustaki melekelerin gerginliği de idrak melekelerinin genişliği nispetinde oluyor ve bu ilerlemenin insanlığa kadar devam ettiği görülüyor. Bir bakışta en çok vaka kavramasını bilen adam da en çok “iş adamı” oluyor: Mütevali vakaların birer birer idrak edilmesi ve bunlara göre davranılması dahi aynı sebepten geliyor; toptan kavranarak toptan hâkim olunması da bu yüzden geliyor. Kısası şu ki maddenin keyfiyetleri onun istikrarsızlığından aldığımız istikrarlı görüşlerdir.

Cisimleri de duyulan keyfiyetlerin sürekliliği içinden ayırıyoruz. Hâlbuki bu cisimlerden her biri hakikatte her an değişiyor. Yukarıda her cisim evvelâ bir keyfiyet grubuna münce oluyor ve her keyfiyet elemanter hareketlerin bir tevalisinden ibaret oluyor demiştik. Fakat keyfiyeti istikrarlı bir hâl gibi göz önüne alsak bile cisim, durmadan keyfiyet değiştirdiği için yine istikrarsızdır. Maddenin sürekliliği içinden, binnispe kapalı bir sistem teşkil etmesi dolayısıyla, ayırmağa en çok yetkimiz olan başlıca cisim, canlı cisim olduğu gibi mevcudatın bütünü içinden diğer cisimleri de hep bu canlı cisim için ayırıyoruz. Hayat bir tekâmüldür. Biz ise bu tekâmülden bir devreyi alarak şekil dediğimiz istikrarlı bir görüşte topluyor; değişme, idrakimizin bu ataletini yenecek bir hâl geldikten sonradır ki cisim şekil değiştirdi diyoruz. Hâlbuki cisimlerin şekilleri her an değişiyor. Daha doğrusu şekil yoktur.

Çünkü şekil demek, hareketsizlik demektir. Realite ise hareket- tir. Gerçek olan, şeklin durmadan değişmesidir: Şekil, bir *intikal* üzerinde alınan bir *lâhzadan başka bir şey değildir*. O hâlde idrakimiz burada da reelin akıcı sürekliliğini süreksiz imajlarda katılaştırmak yolundadır. Birbiri arkasından gelen imajlar birbirlerinden çok fark etmedikleri zaman biz bunları bir tek *orta* imajın büyüme yahut küçülmesi yahut da şekillerinin türlü yönlerde bozulması gibi düşünüyoruz. Bir şeyin özünden yahut kendisinden bahsettiğimiz zaman da hep bu orta imajı düşünüyoruz.

Nihayet şey dediğimiz nesneler böylece bir kere teşekkül ettikten sonra, mevkilerinin değişmesiyle “bütün”ün bağrında vücut bulan derin değişikliklerin meydana çıktıklarını gördüğümüz zamandır ki eşya birbirleri üzerine *tesir ediyor* diyoruz. Bu tesir bize hareket şeklinde görüldüğü hâlde hareketin bu hareketliliğine elden geldiği kadar yüz çeviriyoruz: Çünkü bizi ilgilendiren, yukarıda da söylediğimiz gibi, hareketin kendisinden ziyade onun duraklarıdır. Meselâ basit bir hareketten mi bahsolunuyor? Derhâl *nereye* gittiğini soruyoruz. Çünkü bizi hareketin kendisi değil, istikameti ilgilendiriyor. Karmaşık bir hareketten mi bahsediliyor? Her şeyden önce *ne* olup bittiğini, bu hareketle *ne* yapıldığını, elde edilen neticeyi yahut bu hareketteki niyet ve maksadı bilmek istiyoruz. Nitekim yapılmak üzere olan bir hareketten bahsederken zihninizden geçenleri yakından yoklayınız. Göreceksiniz ki gölgede kalan bir değişiklik fikriniz vardır. Tam aydınlıkta olan sadece yapılmak istenen fiilin sabit maksadıdır. Karmaşık aksiyon da basit hareketten bu noktada ayrılır ve bu özellikleriyle belli olur. Nasıl ki yemek içmek, döğüşmek ve ilâh. aksiyonlarımızda bulunan hareketleri tasarlamak istersek çok sıkıntı çeker, bütün bu fiillerin hareket olduklarını umumi ve belirsiz olarak bilmeyi kâfi görür, sonra da her birinin *umumi plânını*, yani onlara destek olan *sabit maksadı* ararız. Görülüyor ki bilmek burada da, değişimden ziyade durgun bir hâlde taallûk ediyor. O hâlde diğer iki hâlde olduğu gibi bu hâlde

de aynı şey oluyor. Çünkü bahsedilen ister keyfiyet ister tekâmül hareketi yahut da basit bir hareket olsun, zihin bunların hepsinde istikrarsızlık üzerinde istikrarlı görüşler almak için hazırlanmış bulunuyor. Böylece, şimdi gösterdiğimiz gibi, üç nevi tasavvura varıyor: 1. keyfiyetler, 2. şekiller yahut özler, 3. fiiller.

Bu üç görme tarzına üç kelime kategorisi yani dilin üç ana unsuru olan *sıfatlar*, *isimler* ve *fiiller* tekabül ediyor. Sıfatlarla isimler *hâlleri* bildiriyor. Fiillere gelince, bunların davet ettikleri tasavvurların aydınlık tarafları alınır, hâllerden başka bir şey bildir-medikleri görülür.

Şimdi oluşa karşı olan tabîî durumumuzu daha açıkça belirtmek istersek şunu buluruz: Oluş pek çeşitlidir, sarıdan yeşile giden oluş yeşilden maviye giden oluşa benzemez. Çünkü bunların hepsi birbirlerinden farklı olan keyfiyet hareketleridir. Bahar çiçeğinden yemişe giden oluş kurtçuktan nemfe, nemften tam böceğe giden oluşa benzemez: Çünkü hepsi de birbirlerinden farklı tekâmül hareketleridir. Yemek yahut içmek aksiyonları da döğüşme aksiyonuna benzemez: Çünkü birbirlerinden farklı olan basit hareketlerdir. Bu üç nevi hareket de birbirlerinden derin bir surette farklıdır. Dil ve zekâmızın marifeti gibi idrakimizin marifeti de bu çok çeşitli oluşlardan tek ve genel bir oluş tasavvuru çıkartmaktan ibarettir: Öyle bir oluş ki sadece soyutlamadan ibaret, belirsiz ve başlı başına bir şey söylemeyen ve hattâ nadiren düşünülen bir tasavvur mahiyetindedir. Hiç değişmeyen ve fazla olarak karanlık yahut şuursuz olan bu fikre bir de her özel hâlde değişme hâllerini gösteren bir yahut birçok açık imajlar katıyor ve bu imajlar bütün değişme ve oluşları birbirlerinden ayırmağa yarıyor. Muayyen ve özgül bir oluş yahut değişiş hâli ile umumiyetle ve gayri muayyen bir oluş yahut değişişin bu terkiibini oluş yahut değişişin özgüllüğü yerine ikâme ediyoruz. Çeşit çeşit renklenmiş sayısız oluşlar gözlerimizin önünden geçtiği hâlde biz sadece renk farkları görmekle kalıyoruz.

Farz edelim ki bir ekran üzerine bir alayın geçişi gibi canlı bir sahne aksettirilmek istensin. Bu, iki tarzda yapılır: Birinci tarzda askerleri ayrı ayrı gösteren resimler kesilerek her birine yürüme hareketleri verilir. Müşterek bir insan yürüyüşü olmakla beraber bunların herbirine hususi yürüyüşler verilerek hepsi ekranın üzerine aksettirilir. Netice, çok emek sarf edildiği hâlde, oldukça aşağı olur, çünkü hayatın yumuşaklık ve çeşitliliğini aslâ ifade etmez. Şimdi bir de ikinci bir tarz var ki hem çok kolay hem de çok daha canlıdır. Bunun için evvelâ geçen alayın bir sıra enstantane resimleri çekilir. Sonra da bütün bu resimler birbirlerinin yerine pek çabuk geçecek gibi ekrana aksettirilir. Sinematografin yaptığı da budur. Alayı hareketsiz bir durumda gösteren bu bir sürü enstantane fotoğraflar sayesinde geçen alayın hareketi vakıa yeniden yapılmış olursa da iş yalnız fotoğrafilere kalırsa bunlara ne kadar baksak alayın canlandığını göremeyiz. Çünkü estantaneler ne kadar çok olursa olsun bunların hareketsizliği hiçbir zaman bir hareket yapılamaz. Resimlerin canlanmaları için bir yerde mutlaka bir hareket vardır ki sinema makinasından gelmektedir. Filhakika sinema şeridinin açılmasıyla sahnenin muhtelif fotoğraflarını birbiri ardından sıra ile ekrana getirmek suretiyle bu sahnenin her aktörüne hareketleri yeniden kazandırılır. Artık sinema şeridinde görünmeyen hareketin sinema makinesinden gelen hareket sayesinde art arda gelen hareket hâlinde canlandığı görülür. Bu yapış, kısaca, bütün resimlere has hareketlerden *umumî olarak hareket* denebilecek gayri şahsi, soyut ve basit bir hareket çıkartmak ve resimleri sinema makinesine koyarak her özel hareketin ferdiyetini, bu anonim hareketin şahsi duruşlarla karşılaştırılması sayesinde yeniden inşa etmekten ibarettir. Sinemanın marifeti bu olduğu gibi bizim bilginizin marifeti de budur. Eşyanın iç oluşuna bağlanılacak yerde bu oluşu yapma olarak yeniden terkip etmek üzere eşyanın dışında yer almaktır. Bunun gibi bizde geçen realiteden hemen hemen enstantane denebilecek görüşler aldıktan sonra bunları, o realitenin karakteristikleri olduğu

için, bilgi cihazının esasında bulunan soyut, yeknesak ve görünmez bir oluşun boyunca dizip sıralamak suretiyle asıl oluştaki karakteristiği taklit etmeği kâfi görürüz. İdrak, dil ve düşünce hep böyle yapıyor. Oluş ister düşünülmüş ister ifade yahut idrak edilmiş olsun hepsinde bir nevi iç sinematografisi işletilmekten başka bir şey yapılmıyor. Artık kısaca diyeceğiz ki *pratik bilgimizin mekanizması sinematografik bir mekanizmadır*.

Bu bilgi mekanizmasının tamamiyle pratik bir karakteri olduğunda hiç şüphe yoktur. Çünkü bütün işlerimiz realiteye irademizle tesirler yapmayı gözetiyor. Kaleydoskoptaki cam parçalarının teşkil ettiği şekillerde olduğu gibi vücudumuzla diğer cisimler arasında da uyuşmalar oluyor. Faaliyetimiz bir uyuşmadan yeni bir uyuşmaya gidiyor, hem de her gidişte uyuşmaların teşkil ettiği kaleydoskopu şüphesiz sarstığı hâlde buna bakmıyor, yalnız yeni şekli görüyoruz. O hâlde tabiatın oluşlarından edindiği bilgi kendi işlerinde gösterdiği ilgi ile tamamen başbaşa gitmek lâzım geliyor. Eğer benzetmek yerinde ise denebilir ki *mevcudat hakkındaki bilgimizin sinematografik karakteri ona intibak edişimizin kaleydoskopik karakterine bağlıdır*.

O hâlde sinematografik metot, biricik pratik metottur, çünkü bilginin genel gidişini aksiyonların gidişine uydurmaktan ibarettir. Aksiyonların aydınlanmaları için de daima zekâ ile beraber gitmeleri lâzımdır. Zekânın böylece aksiyonlarla beraber gidebilmesi ve onlara istikamet vermesi için de aksiyonlara ayak uydurmakla işe başlaması icap eder. Aksiyonlar hayatın nabızları gibi süreksiz olduğuna göre bilgi de süreksiz olacaktır. Bilme melekesinin mekanizması işte bu plân üzerine inşa edilmiştir. Esastan pratik olan böyle bir bilgi artık spekülasyona nasıl yarayabilir? İsterseniz realiteyi kendi kıvrımlarında bu bilgi ile takip etmeyi deneyelim, bakalım ne olacak.

Muayyen bir oluş sürekliliği üzerinden bir sıra görüşler alarak bunları birbirlerine, umumiyetle “oluş” vasıtasıyla tekrar bağladım. Fakat burada kalamam. Tayin edilemeyen tasavvur da edile-

mez: Tâyin edilmemiş “umumiyetle oluş” hakkında lâftan ibaret bir bilğim var. X harfi nasıl herhangi bir bilinmeyi gösterirse daima aynı olan bu “umumiyetle oluş”ta burada üzerinde ancak görüşler aldığım bir intikali sadece sembolleştirir, kendisinden bir şey öğretmez, öğretmediği için de bütün dikkatimi intikal üzerinde toplayarak iki görüş lâhzası arasında olup biteni arayacağım. Fakat mademki hep aynı metodu kullanıyorum, yine aynı neticeye varacağım. Yalnız iki görüş arasına bir üçüncüsü girmiş olacak. Böylece istenildiği kadar yapılarak yanyana getirilmekle başka bir netice elde edilecek değildir. O hâlde sinematografik metodun bu tatbiki sonu gelmeyen yeniden başlamalara varacak, böylece aslâ tatmin edilmediğini gören ve nerede durulacağını bilmeyen zihin, reelin hareketini kendi istikrarsızlığıyla taklit ettiğine şüphesiz inanacaktır. Fakat eğer tutulduğu baş dönmesine kendini kaptırarak oluşu elde ettiği vehmine varmakla kalırsa bütün uğraşmalarında bir adım bile ilerlemiş olmayacaktır. Oluş hâlinde bulunan realiteye ayak uydurabilmek için tekrar onda yer almak lâzımdır. Değişmede yerleşiniz, hem değişmenin kendisini hem de mütevali hâllerde her an *hareketsizleşebileceği* hâlleri aynı zamanda yakalayacaksınız. Fakat dıştan bakılınca hakiki hareketsizlikler gibi görünen bu mütevali hâller ile hareketi yeniden aslâ inşa edemeyeceksiniz. Bu hâllere, yerine göre, *keyfiyetler*, *şekiller* yahut *niyetler* deyiniz, adetlerini de istediğimiz kadar artırarak müteakip hâlleri böylece sıklaştırınız, mutavassıt hareket önünde, dumanı avuçlamak isteyen çocukların hayal kırıklığına duyacaksınız. Çünkü realitedeki hareket ve değişimler sabit ve lâhzalık görüşler arasından daima kayıp gidecektir. Sabit hâllerle değişmeyi yeniden yapmak teşebbüsü hareketin hareketsizliklerle inşa edilmesi gibi saçma bir teşebbüs olur.

Gözlerini açtığı günden beri felsefenin gördüğü de budur. Elealı Zenon’un bu hususta gösterdiği deliller her ne kadar başka bir maksatla formüllendirilmişlerse de başka bir şey söylemiş değillerdir.

Yayından fırlamış bir okun hareketini göz önüne alan Zenon'un söylediklerine bakılırsa, bu ok, hareketinin her lâhzasında hareket-siz olacaktır, çünkü kıvıldaması yani hiç değilse müteakip iki yer işgal etmesi için lâzım olan zamanı bulamayacaktır, meğerki hiç olmazsa iki lâhza verilmiş olsun. Binaenaleyh muayyen bir anda, muayyen bir noktada sükûn hâlinde olacaktır. Geçtiği yerlerin her noktasında, hareket ettiği müddetçe, hareketsizdir.

Evet, eğer ok geçtiği yerlerin bir noktasında *bulunabilir* farz olunursa bu muhakeme doğrudur. Hızla giden ok hareketsizlik demek olan bir yerde bulunabilirse yine haklıdır. Fakat ok geçtiği yerlerin hiçbir noktasında aslâ *bulunuyor* değildir. Olsa olsa bunların üzerinden geçerekten ve üzerinde durmak imkânı olarak bir noktada durabilir demek lâzımdır. Fakat bir noktada durursa orada kalacak ve bu noktada bizi meşgul eden hareket de artık bulunamayacaktır. Hakikat şu ki eğer ok B noktasına düşmek üzere A noktasından hareket ederse okun AB hareketi, hareket olarak, kendisini fırlatan yayın gerginliği kadar basit, bölünmez bir harekettir. Toprağa değmeden evvel patlayan bir şarapnelin patlama bölgesi nasıl bölünmez bir tehlike ile kaplanırsa A'dan B'ye giden ok da, ufacık bir zaman istemekle beraber bölünmez hareketiyle birdenbire fırlar. İsterseniz A'dan B'ye doğru çekilecek bir lâstik farz ediniz: Şimdi bu lâstiğin açılışını bölebilir misiniz? Okun fırlayarak gidişi de bu açılış gibi basit, onun gibi bölünmez bir şey, sadece tek bir sıçrayıştır. Siz ise okun geçtiği yerde bir C noktası tespit ederek muayyen bir zamanda C noktasında bulunduğunu söylüyorsunuz. Eğer bu noktada bulunmuş olsaydı orada durmuş olacak, A'dan B'ye sıçramış olmayacak, ancak biri A'dan C'ye, diğeri C'den B'ye olmak ve bir durma aralığı yapmak suretiyle iki sıçramada bulunmuş olacaktı. Tek bir hareket ise, hipotez icabı, iki durak arasındaki bir hareket olduğundan arada duraklar olursa buna tek bir hareket denemez. Esasen hareketin duraklarla yapılabileceği vehmi *bir kere başlamış olan* hareketin geçtiği yerler boyunca bıraktığı hareketsiz geçidin üzerinde istendiği kadar hare-

ketsizliklerin sayılabilmesinden gelmektedir. Buna göre de şöyle bir netice çıkarılarak deniliyor ki hareket, *oluş hâlindeyken* kendi altında her an sabit bir nokta bırakıyor ve bu noktayla birlikte bulunuyor; oysaki okun geçtiği yer birdenbire vücut buluyor. Bir kere vücut bulduktan sonra vakıa istenildiği kadar bölünebilir, fakat geçidin yaratılması aslâ bölünmez, çünkü bölünebilir bir şey değil, bir ilerleme, bir fırlamadır. Okun bir geçit noktasında olduğunu farz etmek, geçidi bir makas darbesiyle bu noktadan ikiye bölmek, evvelâ tek olarak mülâhaza edilmiş olan bir geçidin yerine iki geçit koymak, hipotez icabı, tek bir fiil olan yerde sıralama iki fiil ayırmaktır. Nihayet hareketin hareketsizlikle birlikte bulunduğu tarzında saçma bir şeyi *a priori* olarak kabul etmektir.

Zenon'un diğer üç delili üzerinde durmayacağız. Çünkü bunları başka bir yerde elemiştik. Yalnız şunu hatırlatalım ki bu deliller hareketi kat' edilen çizgiye tatbik ederek çizgi hakkında doğru olan şeyin hareket hakkında da doğru olduğunu farz etmekten ibarettir. Meselâ çizgi istendiği kadar parçalara, bir o kadar da miktarlara bölünebilir, çünkü daima aynı çizgidir. Bundan hareketi istediğimiz gibi parçalayacağımızı farz etmeye hakkımız bulunduğu ve bunun daima aynı hareket olduğu neticesi çıkarılarak öyle bir sıra saçmalar elde edilecektir ki bunların hepsi aynı esas saçmalığı ifade edeceklerdir. Hareketi bir çizgi üzerine tatbik etmek imkânı sadece hareket dışında bulunan ve her an bir durak imkânını göz önünde bulundurarak olması mümkün olan bu duraklarla hakiki hareketi yeniden vücuda getirmek iddiasında bulunan bir müşahit için mevcut olabilir. Fakat reel hareketin sürekliliği düşünüldüğü andan itibaren, meselâ kolumuzu kaldırdığımız, adımımızı attığımız zaman reel hareketin nasıl olduğu hakkında hepimizin şuuru olduğu için böyle bir iddianın yeri kalmaz. O zaman pekâlâ duyarız ki iki durak arasında kat' edilen çizgi, bölünmesi imkânı olmayan tek bir çizgidir ve bu çizgiyi çizen harekette artık mukabil bölümler yapmayı aramak beyhudedir. Yayından fırlayan okun kat' ettiği çizginin bölünmeye

elverişli olması bir iç organizasyona sahip olmamasındandır. Hâlbuki her hareket içten organizasyonlu olduğu için parçalanamaz bir sıçrayış (ki çok uzun süreli de olabilir) yahut parçalanamaz sıçrayışlardır. O hâlde ya bu hareketin organizasyonlarını hesaba katarsınız yahut da mahiyeti hakkında fikir yürütmeye kalkışmazsınız.

Achille kaplumbağayı takip ettiği zaman her ikisinin de adımları parçalanamaz olarak alınmak lâzım gelir ki birkaç adım sonra Achille kaplumbağayı herhâlde aşacaktır. Bundan daha basit bir şey olamaz. Eğer her iki hareketi daha çok bölmenin sizin için ehemmiyeti varsa, her ikisinde Achille'in mahreki ile kaplumbağanın mahrekinde, her birinin adımlarını bölen daha küçük parçalara ayırırsınız. Bu adımları hesaba kattığınız müddetçe hiçbir güçlük ortaya çıkmayacaktır, çünkü tecrübenin gösterdiği yolda gitmiş olacaksınız. Fakat Zenon'un marifeti Achille'in hareketini istediği gibi seçtiği bir kanuna göre terkipetmekten ibarettir. Buna göre Achille ilk bir sıçrayışla kaplumbağanın bulunduğu noktaya varacak, ikinci bir sıçrayışla, ilk sıçrayışı yaparken kaplumbağanın eriştiği noktaya varacak ve böylece devam edecektir. Böyle olursa gerçekten Achille'in daima yeni bir sıçrama yapması icap edecektir. Fakat meydandadır ki kaplumbağaya yetişmek için Achille büsbütün başka şekilde hareket ediyor. Ancak istenildiği gibi bölünen ve yeniden teşkil edilen aşılımış mesafeye ettiğimiz muameleyi harekete de tatbik edebildiğimiz takdirdedir ki Zenon'un nazarı itibare aldığı hareket Achille'in hareketine muadil olur. Bu ilk saçmalık kabul edildi mi öteki bütün saçmalar kendiliğinden gelir.³

- 3 Demek istiyoruz ki a'nın Achille'le kaplumbağa arasındaki ilk mesafenin, n'nin bunların karşılıklı hızlarının nispetini gösterdiği $a \left(1 + \frac{1}{n} + \frac{1}{n^2} + \frac{1}{n^3} + \dots \dots \dots \text{v.s.}\right)$ geometrik dizisi, n birden büyük olduğu takdirde sonlu bir toplama malik olması olgusuyla, Zenon'un sofizm'ini çürütülmüş saymıyoruz. Bu nokta için kesin saydığımız Mösyö Evellin'in ispatına bakınız. (Evellin, *Infini et quantité*, Paris, 1880, s. 63-97, Cf. *Revue philosophique*, vol XI. 1881, s. 564-568.) Hakikat şudur ki bundan evvelki bir çalışma da ispat etmek istediğimiz gibi, matematik ancak uzunluklar üzerinde iş görür ve iş görebilir. Şu hâlde önce bir uzunluk olmayan harekete

Fazla olarak Zenon'un delilini keyfiyet oluşu ile tekâmül oluşuna teşmil etmekten daha kolay bir şey olamayacaktır. Bunlarda da aynı tenakuzla karşılaşılacaktır. Çocuğun evvelâ delikanlı, sonra ergin ve nihayet ihtiyar olması, ancak bütün bu çağların hayati tekâmülün ta kendisi olduğu düşünüldükten sonra anlaşılır: Çocukluk, delikanlılık, erginlik ve ihtiyarlık gibi bölümler zihnimizin görüşlerinden ibarettir. Daha doğrusu bir ilerlemenin sürekliliği boyunca tasarladığımız *mümkün duraklardır*. Şimdi aksine olarak çocukluk, delikanlılık, erginlik ve ihtiyarlığı tekâmülün tamamlayıcı parçaları gibi sayarsak bunlar hep *reel duraklar* olacak, tekâmülün nasıl mümkün olduğu anlaşılmayacaktır, çünkü birbirine katılmış duraklar hiçbir zaman tekâmüle muadil olmayacaktır. Kaldı ki olmuş bitmiş bir şeyle olmakta bulunan bir şeyi yeniden yapmak nasıl kabil olabilir? Çocukluk bir şey gibi vaz'edildikten ve hipotez icabı sadece çocukluk verildikten sonra delikanlılığa nasıl geçilebilir? Bu noktaya yakından bakılırsa görülür ki bizim alıştığımız söyleme ve düşünme tarzlarının birbirleriyle ayarlanmış olmaları bizi kolayca gidilen hakiki mantık çıkmazlarına götürüyor. Fakat kolayca gittiğimiz çıkmazlardan herhâlde kolayca kurtulmak kabil olacağını da müphem olarak duyuyoruz; filhakika bundan kurtulmak için zekâmızın sinematografik alışkanlıklarından el çekmek kifayet eder. “Çocuk adam oldu” dediğimiz zaman, bu ifadenin lâfzi mânasını çok derinleştirmekten sakınalım. Derinleştirecek göreceğiz ki “çocuk” süjesini vaz'ettiğimiz zaman, “adam” vasfı ona henüz uygun düşmüyor, “adam” vasfını söylediğimiz zaman bu da “çocuk” süjesine yakışmıyor. Çünkü çocukluktan olgun yaşa *geçme* olan realite parmaklarımız arasından kaymış oluyor; kafamızda “çocuk” ve “adam” denen hayalî

kat'ettiği çizginin bölünebilirliğini nakletmek ve sonra tecrübe ile (tecrübeye zıt olan ve saçmalarla dolu) bir hareket uzunluğa yani mahrekine tatbik edilmiş ve onun gibi istenildiği şekilde bölünebilen bir hareket fikrini uzlaştırmak için, matematiğin birtakım yapmacıklar araması lâzım gelmiştir.

duraklardan başka bir şey bulunmuyor, çünkü “çocuk adam oldu” demekle bu durakların hep bir *olduğunu* söylemeğe pek yaklaşmış oluyoruz, tıpkı Zenon okunun, bu feylesofa göre, geçtiği yolun her noktasında olması gibi. Hakikat şu ki buradaki reele göre söylenirse “çocuk adam oldu” denmeyecek, “çocuktan adama doğru oluş var” denecektir. Birinci önermedeki “oldu” kelimesi çocuk süjesine “adam” hâlini atfetmekle düşülen abesliği örtmeğe tahsis edilmiş, mânası belli bir fiildir. Reel bir şeyin hakikî hareketini taklit etmek için sinema şeridinde sıralanmış resimleri birbiri arkasından daima aynı hareketle yürüten gizli sinema makinesi nasıl davranıyorsa “çocuk adam oldu” dendiği zaman hemen hemen aynı suretle davranılmış oluyor. “Çocuktan adama doğru oluş var” dendiği zaman buradaki “oluş” bir süjedir. Birinci plâna geçiyor, realitenin kendisi oluyor, çocukluk çağı da artık tasarlı duraklardan başka bir şey olmuyor, sadece zihnin görüşleri olarak kalıyor: Bu sefer objektif hareketin sinematografik taklidiyle değil; kendisiyle ilgileniliyor, fakat dilin alışkanlıklarına uygun olan tek söyleme tarzı “çocuk adam oldu” demekte toplanıyor. “Çocuktan adama doğru oluş var” demeyi kabul etmek için düşüncenin sinematografik mekanizmasından kurtulmak lâzım geliyor.

EFLÂTUN VE ARİSTO

Hareket meselesinden çıkan teorik abeslikleri bir kalemde kaldırmak için bu alışkanlıklardan tamamiyle kurtulmak lâzımdır. Bir intikali yahut oluşu durgun hâllerle yapmak iddiası oldukça her şey karanlık, her şey çelişiklidir. Fakat zihnen enine kesintiler yaparak hâller ayırmak üzere intikal yahut oluş boyunca yerleşildiği andan itibaren karanlık kaybolur, çelişme kalmaz. Çünkü intikalde hâller serisinden fazla bir şey, harekette de durak serilerinden yani mümkün duraklardan *fazla* bir şey vardır. Yalnız birinci görüş tarzı insan zihninin alışkanlıklarına daha uygundur; ikinci görüş tarzı, aksine olarak, zihnin alışkanlıklarını yenmeyi iktiza ettirir. Felsefenin ilk zamanlar böyle bir gayreti yapmamasında şaşılacak

bir şey de kalmaz. Çünkü Yunanlılar tabiata güveniyor, kendi tabîî meyline bırakılmış zihne, düşünceyi tabîî olarak belirtmesi bakımından da dile inanıyorlardı. Mevcudatın akışı önünde düşünce ve dilin aldığı durumdan ziyade akışı kabahatli görüyorlardı.

Elea felsefe mektebi ihtiyatsızca işte bunları yapmış; düşüncenin alışkanlıklarına aykırı olduğu, aynı zamanda dilin kadrolarına iyi girmediği için oluş, gerçek değildir demişti. Mekândaki hareketlerle alelumum değişiklikleri bir illüzyon gibi görmüştü. Varılan bu neticenin öncüllerini değiştirmeden hafifleterek söylersek realite değişiyor, fakat *değişmemelidir* demek istenmişti; hâlbuki tecrübe bizi oluşla karşılaştırıyor, duyulan realite de oluş oluyor. Buna rağmen olması lâzım olan mâkul realite hem daha reel hem de değişmez bir realitedir; ister keyfiyet oluşu, ister tekâmül oluşu, ister mekân yahut kemiyet oluşu altında, zihin değişmeyen şeyi aramalıdır denecek; bu da tâyin edilebilir keyfiyetlerdir, şekil ve özlerle amaçlar olabilir. Klâsik eski çağda felsefenin geliştirdiği esas prensip işte budur: Bu da bir *suretler* felsefesi, Yunancaya daha yakın bir tâbirle söylersek *idealar* felsefesidir.

İdea ile tercüme ettiğimiz Yunanca “eidos” kelimesinin üç mânası vardır: Hem keyfiyeti, hem suret yahut özü hem de yapılan işin gaye yahut *maksadını* gösterir. *Bu üç görüş bakımı sıfatın, ismin ve fiilin bakımındır, aynı zamanda dilin üç esas kategorisine karşılıktır.* Biraz yukarıda yaptığımız açıklamalardan sonra Yunanca *eidos* kelimesini *görüş* yahut daha ziyade *an* kelimesiyle tercüme edebiliriz, etmemiz de lâzım gelebilir. Çünkü “eidos” mevcudatın istikrarsızlığı üzerinden alınmış istikrarlı bir görüştür: Oluşun bir hareketi olan *keyfiyet*, tekâmülün bir ânı olan şekil, üstünde ve altında onun değişimleri olarak başka şekillerin sıralandığı orta şekil olan “öz”, nihayet yapılan fiili ilham eden ve yapılan fiile tekaddüm eden *maksattır* demiştik. O hâlde mevcudatı *idealara* irca etmek, oluşu başlıca anlarına dağıtmak oluyor, bu anların her biri de, hipotez icabı, sanki ebedîlikten devşirilmiş gibi zaman kanu-

nu dışında bırakılmış oluyor. Bu da şu demektir ki reelin tahlili zekânın sinematografik mekanizmasıyla yapıldığı zaman idealar felsefesine varılıyor.

Fakat, oluş hâlinde bulunan hareketli realitenin temeline değişmez *idealar* konduğu andan itibaren arkasından bütün bir fizik, bütün bir kozmoloji, hattâ bütün bir teoloji ister istemez sürüklenir. Şimdi bu nokta üzerinde duralım. Yunan felsefesi kadar karmaşık ve şümüllü bir felsefeyi burada birkaç sayfeye sıkıştırmak niyetinde değiliz. Yalnız, mademki zekânın sinematografik mekanizmasını tasvir etmiş bulunuyoruz, bu mekanizma faaliyetinin nasıl bir reel tasavvuruna vardığını göstermemiz lazımdır. Kanaatimizce bu tasavvur eski Yunan felsefesinde bulunan tasavvurdur. Yunan felsefesinin Aristo'dan geçerek (bir dereceye kadar Stoalılardan da geçen) Eflâtun'dan Plotin'e kadar devam eden kısmında geliştirilmiş olan felsefi doktrin büyük çizgilerinde tesadüfi olabilir denebilecek yahut filozof fantezyası gibi alınacak bir hâlde değildir. Bu çizgiler sistematik bir zekânın evrensel oluş akışına, uzun fasılalarla alınmış görüşler arasından baktığı zaman edindiği sistematik bir görüşü resmeder, öyle ki onları tanımağa hacet kalmadan düşüncemizin sinematografik güdümüne kapıldığımız zaman bugün bile Yunanlılar tarzında felsefe yapacak, aynı genel sonuçlara varacağız.

Demiştik ki her harekette, müteharrike atfedilen mütevali duraklardan *fazla* bir şey vardır; her oluşta zaman zaman geçirdiği şekillerden *fazla* bir şey vardır; şekillerin tekâmülünde de birbiri ardından gerçekleşmiş şekillerden *fazla* bir şey vardır. Buna göre felsefe birimi nevi hadlerden ikinci nevi hadleri çıkartabilecek, fakat aksini yapamayacaktır; çünkü felsefenin birinci hadlerden hareket etmesi lâzımdır. Fakat zekâ bu hadler düzenini tersine çeviriyor ve bu noktada, eski felsefe de zekâ gibi hareket ediyor. Bu yüzden değişmez üzerinde yerleşiyor, ancak ideaları kabul ediyor. Bununla beraber bir oluş var, bu muhakkak. Oluş olduktan sonra

sadece değişmezliği vaz' etmekle değişimi değişmezlikten çıkartmak nasıl kabil olacak? Bu da bir şeyin ilâvesiyle olamaz. Çünkü *idealar* dışında hipotez icabı, pozitif bir şey yoktur. Şu hâlde oluş ancak bir noksanlaşma ile olabilecektir. Hâlbuki eski felsefenin temelinde zaruri olarak şöyle bir postulat vardır: Hareketsizde hareketten daha fazla bir şey vardır ve değişmezlikten oluşa ancak noksanlaşma yoluyla geçilir.

Öyleyse değişimin elde edilmesi için idealara menfi bir şey, nihayet metafizik bir sıfır katmak lâzım olacaktır. Eflâtunculardaki yokluk “non-etre”, Aristocularda “madde” bu katkı ile olmuştur. Aritmetikteki sıfırın bire katılması gibi ideaya katılan bu metafizik sıfır onu zaman ve mekânda arttırıyor. Hareketsiz ve basit olan idea kendisine katılan bu sıfır sayesinde alabildiğine yayılmış bir harekette yankılanıyor. Bu harekette hükmen (tasarı olarak) ancak birbirleri içine değişmez olarak konmuş değişmez *idealar* olmak lâzım gelir. Fiilen de bu harekete kendi boşluğunu katmağa gelen madde aynı zamanda evrensel oluşu ortadan kaldırıyor. Fazla olarak, yakalanamaz bir hiç olduğu hâlde idealar arasına girerek, sevişen gönüller arasına girmiş bir şüphe gibi, sonsuz karışıklığı, sonsuz huzursuzluğu yaratıyor. Sadece değişmez *ideaları* kaldırın, mevcudatın daimî akışını elde edersiniz. İdealar yahut *suretler* şüphe yok ki akli realitenin, yani *varlığın* teorik muvazenesini temsil eden hakikatin bütünüdür. Duyularla bilinen realiteye gelince: Muvazene noktasının etrafında belirsiz olan bir titreşimdir.

Bütün idealar felsefesinin içinde bir nevi süre ve aynı zamanda başlangıcı olmayan bir zaman telâkkisi buradan geliyor. Oluştan yerleşen kimseye ise süre mevcudatın hayatı, asıl realite gibi görünür. Zihnin kavramlara ayırdığı ve kavramlarda topladığı suretler, değişen realiteden alınmış görüşlerden başka bir şey olamazlar. Sürenin devamı içinden devşirilmiş anlardan ibaret bu olan suretler kendilerini zamana bağlayan ipin kesilmiş olmasıyla oluştan da kesilmişlerdir. Nasıl tarif edilmişlerse öyle kalmak temayülünde-

dirler. Daha doğrusu muadilleri olan yapma ve sembolik kalıplar içinde dondurulmuşlardır. İsterseniz böylece ebedîliğe karışmışlar, fakat bu kazanç reel olmaktan çıkma bahasına olmuştur denebilir. –Böyle olmayıp da aksine olarak oluş sinematografik metotla alınırsa suret yahut kavramlar, değişmelerden alınmış görüşler olmaktan çıkarak değişmeyi yapan unsurlar olur ve oluşta pozitif olarak ne varsa onları temsil eder. Kavramların ebedîliği de zamanın dışında yaşayan bir tecrit, bir soyutlama olmaktan çıkarak bir realite olarak kurulur. *Suretler* yahut *idealar* felsefesinin bu noktadaki durumu açıkça budur. Bu felsefenin ölmezlikle zaman arasında kurduğu münasebet altın para ile bozuk para arasındaki münasebet gibidir, yalnız o kadar küçük bozuk paralar ki ne kadar verilse borç ödenecek gibi değildir: Hâlbuki altın para ile borçtan birdenbire kurtulunulacaktır. Eflâtun bunu emsalsiz olan dil ile, dünyayı ebedî yapmağa gücü yetmeyen Tanrı ona “ebedîliğin kaypak sureti olan” *zamamı* verdi, demek suretiyle ifade eder.⁴

Açıkça söylenmemekle beraber *idealar* felsefesinin temelinde olan bir nevi mekân telâkkisi buradan geliyor. Tekrar oluş boyunca ve onun hareketini kabul eden bir zihni yine hayal edelim. Bu zihin mütevali her hâli, her keyfiyeti ve nihayet her sureti düşüncenin evrensel oluştan aldığı basit bir görüş gibi görecektir. Yalnız bu kadar da değil, suretin esasen mekân olduğunu, akışı esnasında sureti maddileştiren mekânı oluştan ayrılmaz olduğunu bulacaktır. Böylece bütün suretler hem mekân hem de zamanda bulunacaktır. Fakat idealar felsefesi aksi bir yol takip eder. Suretten başlar, realitenin özünü de surette görür. Sureti de oluş üzerinden alınmış bir görüşle elde etmeyerek suretlerin ebedîliğini elde birmiş gibi sayar; bu değişmeyen ebedîliğe nispetle süre ve oluş bir alçalmadan ibaret kalır. Böylece zamandan müstakil olarak vaz’edilen suret artık idrakten gelmeyen bir *kavram*dır. Kavram mahiyetindeki

bir realitenin oluş yahut süresi olmadığı için bir yer tutmayacağı gibi süresi de olmaz. Çünkü suretlerin hem zaman hem de mekân dışında bulunmaları lâzımdır. Buna göre eski felsefede mekân ve zaman, zaruri olarak, aynı kaynaktan gelir ve aynı kıymete sahiptirler. Zamanda bir gerilme ve mekânda bir yayılma ile kendini belli eden varlığın bir alçalması demektir.

Bu takdirde yayılma ve gerilme sadece olanla olması gereken arasındaki uzaklığı belirtir. Eski çağ felsefesinin yerleştiği bu bakımdan zaman ve mekân eksik bir realitenin kendi kendine verdiği bir alandan, daha doğrusu kendini kaybetmiş bir realitenin kendini bulmak için koştuğu bir alandan başka bir şey olamaz. Yalnız burada alanın koşuldukça vücut bulduğu ve koşunun bu alanı âdeta kendi altına koyduğunu kabul etmek lâzımdır. İdeal bir rakkası, bulunduğu muvazane durumundan çıkarınız, durmadan sallanır. Salladıkça da noktalar noktalara katılır, lâhzalar lâhzaları kovalar. Böylece doğan zaman ve mekânın “pozitif bir mahiyeti” olmadığı gibi hareketin de olmaz. Çünkü bu zaman ve mekân, rakkasa, yapma olarak verilen vaziyet ile tabii vaziyeti arasındaki inhirafı, tabii istikrarını tekrar bulmak için “muhtaç olduğu” zaman ve mekânı gösterir. Rakkası normal durumuna getiriniz; mekân, zaman ve hareket matematik bir noktaya tekrar döner. Beşerî muhakemeler de bu rakkas gibidir, sonsuz bir zincir hâlinde uzayıp gider. Fakat sezgi ile kavranan hakikat bunların hepsini birdenbire çöktürür. Çünkü onların yayılma ve gerilmeleri bizim düşüncemizle hakikat arasındaki bir ayrılıktan başka bir şey değildir.⁵ Sâf suretlerle sâf ideaların karşısında mekân ve süre de böyledir. Duyulardan gelen suretler, olması lâzım gelen ideal hâllerini yeniden kazanmağa daima hazırdırlar, fakat kendilerinde taşıdıkları madde tarafından daima engele uğramamışlardır. Hiç durmadan toparlanmak ve yine

5 Mekanikliğe ait olan bu fikirde gerçek ve sahte olan şeyleri ayırmaya çalışmıştık (Bakınız III. bölüm). Bu fikir süreye taallük eden cihette bize büsbütün sahte gibi görünüyör.

hiç durmadan kendilerini kaybetmek üzeredirler. Kaçınılamaz bir kanun onları Şahikaya eriştikleri zamanda Sisyphe kayası gibi tekrar düşmeğe mahkûm ediyor, onları zaman ve mekâna atan bu kanun da esastan gelen kifayetsizliklerinin bir devamından başka bir şey değildir. Nöbet nöbet doğup ölmeler, hiç durmadan tazelenen tekâmüller, gök kürelerinin boyuna tekrarladığı devrî hareketler, bütün bunlar sadece maddîliğin iktizası olan esaslı bir noksanı gösterir. Bu noksanı tamamlayınız: Tamamlamakla beraber zaman ve mekânı kaldırılırsınız, yani daima takip edildiği hâlde asla erişilmemiş istikrarlı bir muvazenenin etrafında boyuna tazelenen sallanmaları kaldırılırsınız. Mevcudat da tekrar birbirleri içine girer. Mekânda serilmiş olan şey sâf surette toplanır. Mazi, hâl ve istikbal adına ne varsa ebedîlik olan biricik bir âna döner.

Bu demektir ki eski fizik ilmi bozuk bir mantıktır. Bütün ideaların felsefesi de bu mantıkta toplanır. Müdriklerimizin fitri felsefesinde saklı olan prensip de bu mantıktadır. Eğer değişmezlikte oluştan fazla bir şey varsa, surette de değişmeden fazla bir şey olacaktır, akli olarak düzenlenmiş olan ideaların mantıki sistemi de hakikî bir düşüşle bir sıra fizik şeylere ve birbiri ardına tesadüfen sıralanmış olgulara dağılır. Bir şiirin ana fikri de binlerce hayallerle gelişir, hayaller kelimelerle yapılan cümlelerde maddîleşir. Kendi üzerine dürülmüş hareketsiz fikirden kendisini yayan kelimelere inildikçe imkânlarla seçmeler de o nispette meydana alır: Başka kelimelerle ifade edilmiş başka istiareler başgösterebilir; bir hayali başka bir hayal, bir kelimeyi başka bir kelime uyandırmış olabilir. Şimdi bütün bu kelimeler ana fikrin basitliğini vermek için birbiri arkasından beyhude yere koşar. Kulağımız artık sadece kelimeleri işitir, çünkü ancak bu arızı şeyleri idrak eder. Fakat bir sıra sıçramalarla kelimedenden kelimeye, hayallerden ana fikre atlayan zihnimiz böylece kelimelerin idrakinden kendi kendini vaz'eden *ideanın* idrakine tekrar çıkar. Kâinat karşısında filozof da böyle yapar. Tecrübe, zaman ve mekânın ahvaliyle taayyün etmiş, arızı bir düzende birbirleri arkasından giden olayları göz-

den geçirir. Mantık düzeninin hakiki bir çöküşü olan bu fizik düzen mantığın mekân ve zamanın içine düşmesinden başka bir şey değildir. Fakat filozof, idrakten kavrama tekrar yükselirken fizikteki bütün pozitif realitenin mantıkta yoğunlaştığını görür. Varlığı son derecede geren zekâsı, maddiliği bir tarafa bırakarak, ideaların değişmez sisteminde varlığın kendisini yeniden ele geçirir. Zekâmızı, mâkullükten ayıran inhirafı düzelterek hakiki yerine tekrar koyduğumuz andan itibaren bize tam ve olmuş bitmiş görünen ilim de böyle elde edilir. Buna göre ilim beşerî bir yapı değildir. Zekâmızdan evvel, ondan müstakil, mevcudatı gerçekten doğuran bir şeydir.

Filhakika, *suretler* oluşun sürekliliğinden zihninin aldığı görüşler olarak alınırsa, onları tasarlayan zihne nispetle mevcut olacak, haddi zatında bir mevcudiyete sahip olmayacaklardır. Olsa olsa bu idealardan her birinin bir ideal oldukları söylenebilir. Fakat biz bunun tersine olan bir hipotezde yer almış bulunuyoruz. Buna göre *ideaların* bizatihi mevcut olmaları lâzım gelir. Eski felsefe bu sonuçtan kaçamazdı. Eflâtun bu sonucu formüllendirdi, Aristo boş yere bundan sıyrılmaya çalıştı. Mademki hareket, değişmezin alçalmasından doğuyor, hareket mevcut olmayacağı gibi bir yerde gerçekleşmiş bir değişmezlik yok idiyse neticede duyularla bilinen dünya da olmayacaktı. *İdealara* müstakil bir mevcudiyet tanımayı reddetmekle başlayan ve bununla beraber ideaları mevcudiyetlerinden mahrum edemeyen Aristo bunları birbiri içine tıkarak bir topaç hâlinde topladıktan sonra fizik dünyanın üstüne *suretlerin sureti*, *ideaların ideası* olan bir *suret* koydu, nihayet kendi ifadesiyle söylersek buna *düşüncenin düşüncesi* dedi. Aristo'nun Tanrısı da bu oldu. —Bütün kavramların tek bir kavramda sentezleşmesinden ibaret olan bu Tanrı, zaruri olarak değişmez bir mahiyette olduğu gibi dünyada olup bitenlere karşı da yabancısıdır. Filhakika Tanrı birliğinde müteaddit kavramlar, oldukları gibi ayrıca bulunamayacaklardır: Bunun için Eflâtun'un idealarını

Aristo'nun Tanrısı içinde aramak beyhudedir. Yalnız Aristo Tanrısının kendi kendine başka bir istikamet vererek yahut özünün birliğinde bulunan Eflâtun idealarının dışarıya döküldüklerinin hemen görülmesi için sadece dünyaya doğru eğilmiş olarak hayal edilmesi kâfidir: Tıpkı şuaların güneşten çıktıkları hâlde güneşte bulunmamaları gibi. Şüphesiz ki Eflâtuncu ideaların, Aristocu Tanrı'nın dışına *dökülmesi imkândır ki* Aristo felsefesinde aktif akıl, *poietikos* denilen *nousla* gösterilmiştir, yani insan zekâsında esaslı olmakla beraber şuursuz olanla gösterilmiştir. *Nous poietikos*, bir hamlede vaz' edilmiş ve şuurlu, istidlalci zekânın güçlülükle, parça parça inşa etmeğe mahkûm olduğu eksiksiz *bilim*dir. O hâlde bizde yahut daha ziyade arkamızda, İskenderiye filozoflarının dedikleri gibi, şuurlu zekâ tarafından fiilî olarak aslâ gerçekleşmemiş fakat kuvve hâlinde daima mevcut olan bir Tanrı sezgisi imkânı vardır. Tanrı'nın *idealar* hâlinde açılmasını bu sezgide göreceğiz. Kendisi hareketsiz olan ilk Muharrik'in, gökün hareketine nazaran ve mevcudatın seyri boyunca oynadığı rol ne ise bahsi akla nazaran zamanın içinde harekette olmak dolayısıyla aynı rolü oynayarak "her şeyi yapan" bu sezgidir.⁶

O hâlde idealar felsefesinde *közalitenin nev'i şahsına mahsus* bir telâkkisi bulunacaktır, bu telâkkiyi aydınlığa çıkartmak mühimdir, çünkü mevcudatın kaynağına kadar çıkmak için zekânın tabiî hareketi sonuna kadar takip olunursa hepimizin varacağı telâkki bu olacaktır. Doğrusu eski filozoflar bunu açıkça aslâ formüllemiş değildirler. Yalnız ondan neticeler çıkarmakla kaldılar ve genel olarak bu telâkkiyi göstermekten ziyade hakkındaki görüşlere işaret ettiler. Vakıa ilk muharrik tarafından bütün dünyaya bazan bir *çekme* bazan bir *itme* tesiri yapılmış olduğundan bahsedilir.

6 Aristo, *De Anima*, 430 a 14: Burada bir yandan, bütün mâkuller hâline geldiği için, maddeye benzeyen zihin, öte yandan hepsini meydana getirdiği için fail illete benzeyen zihin görülmektedir; bu, ışığa benzeyen bir hâldir; zira bir mânada ışık da kuvve hâlindeki renkleri fiil hâline geçirir.

Aristo'da bu görüşlerin ikisi de bulunur; birinde kâinatın hareketinde Tanrı'nın kemaline karşı mevcudatta bir iştihak ve neticede Tanrı'ya doğru bir yükseliş olduğu gösterilir. Hâlbuki başka bir yerdeki görüşünde kâinatın hareketi Tanrı'nın birinci gök tabakasıyla temasa gelmesinin bir neticesi ve neticede Tanrı'nın mevcudatta inmesi gibi tasvir edilir. İskenderiye filozofları da Tanrı'dan geliş ve Tanrı'ya dönüşten bahsettikleri zaman, öyle sanıyoruz ki, bu iki görüşü takip etmekten başka bir şey yapmadılar: Her şey ilk kaynaktan çıkar ve her şey oraya dönmek ister, dediler. Fakat tanrısal kozalitenin bu iki telâkkisi bizim esas saydığımız üçüncü bir telâkkiye götürülmedikçe birleşemezler ve ancak bu üçüncü telâkkidir ki mevcudatın zaman ve mekânda ne için ve hangi yönde hareket ettiğini, zamanla mekânın, hareketle mevcudatın niçin olduğunu anlatacaktır.

Bu üçüncü telâkki Eflâtun'dan Plotin'e gidildikçe Yunan filozoflarının muhakemelerinde gitgide berraklaşır, onu şöyle formülendireceğiz: *Bir realitenin vaz'edilmesi kendisiyle tam yokluk arasındaki mutavassıt bütün realite derecelerinin aynı zamanda vaz'edilmelerini gerektirir.* Adetten bahsedildiği zaman bu prensip apaçıktır; 10 adedini, aynı zamanda 7, 8, 9 ve ilâh. adetlerinin mevcudiyetini ve nihayet 10'la 0 arasındaki adetleri vaz'etmeden ortaya koyamayız. Yalnız zihnimiz bu üçüncü telâkkide, tabiî olarak, kemiyet alanından keyfiyet alanına geçiyor. Bize öyle geliyor ki mükemmellik bir kere vaz'edildikten sonra idrak ettiğimizi sandığımız yoklukla onun arasında bir alçalma sürekliliği aynı zamanda vaz'edilmiş olur. Şimdi Aristo'nun düşüncenin düşüncesi olarak yani süjeden objeye ve objeden süjeye sonsuz bir processüs'le istihale ederek *devir yapan* bir düşünce olarak ifade ettiği Tanrısını vaz'edelim. Bunu vaz'ederken öte yandan yokluk da kendi kendine vaz'edilmiş görülür ki ve bu iki uç vaz'edilmiş olduktan sonra aradakiler de vaz'edilmiş olacağı için neticede Tanrı kemalinden "mutlak yokluğa" kadar, varlığın bütün alçalan dereceleri otomatik olarak gerçekleşeceklerdir.

O hâlde Tanrı ile mutlak yokluk arasını yukarıdan aşağı gözden geçirelim. Evvelâ ilk varlık kaynağı olan Tanrı'da en hafif bir eksikliğin bulunması varlığın zaman ve mekâna yuvarlanmasına kâfi gelir, yalnız bu ilk eksiklikte bulunacak mekân ve süre Tanrı'nın ebediliğine mümkün olduğu kadar yakın olacaktır. O hâlde bu ilk eksikliği kendi mihverinde dönen ve devrî hareketinin daimiliğiyle tanrısal düşüncenin ebedî devrini taklit eden, aynı zamanda kendi yerini yaratan ve bunu yaratmakla genel yeri yaratan⁷ bir küre gibi tasavvur etmek mecburiyetindeyiz; çünkü hiçbir şey onu ihtiva etmediği gibi yer de değiştirmiyor, aynı zamanda kendi süresini ve bununla genel süreyi yaratıyor, hareketi de diğer bütün hareketlerin ölçüsü oluyor.⁸ Sonra kemalin ay altındaki dünyamıza kadar derece derece alçaldığını ve burada doğma, büyüme ve ölme devirlerinin son defa olarak aslî devri bozarak taklit ettiğini göreceğiz. Tanrı ile dünya arasında bu suretle anlaşılan illî (sebeplilik) münasebete aşağıdan bakılırsa bir cazibe, bir çekme gibi, yukarıdan bakılırsa bir itme yahut bir tesir gibi görünür, çünkü birinci küre, devrî hareketiyle Tanrı'nın bir taklidi oluyor, taklit de bir şekil almadır. O hâlde Tanrı şu veya bu yandan bakıldığına göre müessir sebep yahut amaç sebep oluyor. Bununla beraber iki münasebetten hiçbirisi kesin sayılacak bir sebep münasebeti değildir. Gerçek münasebet bir denklemin iki tarafı arasında bulunan münasebettir. Bunun birinci tarafı tek bir had, ikinci tarafı sayısı belirsiz hadler toplamıdır. Buna isterseniz altın paranın kendi ufaklıklarıyla olan münasebeti gibidir diyelim, şu şartla ki altın para gösterilir gösterilmez ufaklıklar otomatik

7 *De Cælo*, II, 287 a 12; Son kürenin dışında ne boşluk ne yer vardır. *Phys.* IV, 212 a 34: fakat *bütün*, bir mânada harekette ise başka bir mânada harekette değildir. Gerçekten bütün olmak itibarıyla, yer değiştirmez, daire şeklinde hareket eder, zira kısımlara atfedilmesi gereken yer böyledir.

8 *De Cælo*, I, 279 a 12: Gök dışında zaman da yoktur. *Phys.*, 251 b 27: Zaman hareketin bir yüzüdür.

olarak gelsinler. Aristo'nun değişmez bir ilk Muharrik zaruretiyi ispat etmiş olması mevcudattaki hareketin bir başlangıcı olması lâzım geldiğine dayanarak değil, aksine bu hareketin başlayamamış olduğunu ve hiç bitmemesi lâzım geldiğini vaz'etmek suretiyle anlaşılacaktır. Eğer hareket mevcut ise yahut başka bir deyimle bozukluk paralar geçiyorsa, altın para bir taraftadır, demektir. Ve eğer mecmu başsız ve sonsuz olarak devam ediyorsa, bunun tam muadili olan tek tâbir ebedî tâbiridir. Daimî hareket mümkün değildir, meğerki ebedi bir değişmezliğe dayanmış, başı sonu olmayan bir hâlde devam eder olsun.

Yunan felsefesinin son sözü işte budur. Bu felsefeyi *a priori* olarak yeniden inşa etmek iddiasında bulunmuyoruz. Onun kaynakları birçoğtur. İçinde vücut bulduğu eski zaman ruhunun bütün tellerine görünmez bağlarla bağlıdır. O hâlde ki basit bir prensipten istidlal edilmesine çalışmak beyhudedir.⁹ Fakat bu felsefeye şiirden, dinden, cemiyet hayatıyla henüz iptidaî olan bir fizik ve biyolojiden gelen şeyler çıkarılır, bu muazzam yapının inşasına giren zayıf malzeme bir tarafa bırakılırsa sağlam bir çatı kalır; biz bu çatının insan zekâsının tabiî metafiziği denebilecek bir metafiziği büyük çizgileriyle resmetmiş olduğunu tanıyoruz. Filhakika idrak ve düşüncenin sinematografik temayülü sonuna kadar götürülünce felsefenin bu tür-lüsüne varılır. İdrak ve düşüncemiz bu felsefede sürekli tekâmül değişimleri yerine birtakım değişmez şekiller koymakla işe başladıktan sonra bu değişmez şekiller artık tahta atlar üstünde dönen çocukların geçerken ellerindeki değneklerle çengellerinden çıkartıp aldıkları halkalar gibi düşünce boyunca sıralanmış olacaklardır. O hâlde geçiş neye bağlı olacak ve suretler ne üzerine dizilecekler? İstikrarlı suretler değişmede bulunan şeylerden taayyün edenlerin alınmalarıyla elde edildiğinden, üzerine suretlerin konmuş olduğu istikrarsızlığı vasıflandırmak için artık

9 Hele Plotin'in tekrar ele alıp derinleştireceği ve tespit edeceği bu hayran olunacak, fakat bir parça kaypak olan sezgilerden hemen hemen bahsetmedik.

onun gayri muayyen olduğunu söylemekten başka yapılacak bir şey kalmıyor. Düşüncemizin ilk hareketi işte böyledir: Her değişmeyi iki unsura ayırır, unsurlardan biri değişmezdir, cüz'î hâllerinde tarif olunabilir bir hâldedir, buna *suret* denir; diğer unsur tarif edilmez olan ve hep aynı kalan bir unsurdur ki alelîtlak değişme olacaktır. Dilin esas ameliyesi de böyledir. Suretler hep ifade edilebilir şeylerdir. Dil burada zımnen anlatmak derekesine iner yahut da bir hareketlilik *telkin etmekle* yetsinir ki, ifadesini bulmamış, sadece telkin edilmiş olarak kaldığından bütün hâllerde hep aynı olarak kalıyor sanılmıştır. Böyle olunca da dil ve düşüncenin değişmeyi unsurlara ayırmasını meşru gören bir felsefe doğar. Doğunca da ayrılan unsurları gittikçe daha kuvvede objektifleştirmek ve son haddine kadar götürerek sistemleştirmekten başka ne yapacak? Reeli bir yandan muayyen *suret*lerle yahut değişmez unsurlarla, bir yandan da suretin inkârı demek olan bir hareketlilik prensibi, hipotez icabı, hiçbir tarife gelmeyecek, tam belirsiz olacak olanla terkip edecektir. Bütün dikkatini düşüncenin ayırdığı ve dilin ifade ettiği bu suretlere sarf ettikçe de bunların duyular âleminin üstüne yükseldiklerini görecektir ve birbirleri içine girebilen ve hattâ her türlü mükemmelliğin sonu ve bütün realitenin sentezi olan tek bir kavramda toplanabilecek kavramlara ayrıldıklarını görecektir. Aksine olarak, evrensel hareketliliğe yahut değişmenin görünmez kaynağına doğru indikçe de altından kaçtığını, aynı zamanda boşaldığını, mutlak yokluk diye adlandıracağı bir heyulaya daldığını duyacaktır. Sonunda bir yandan mantıkla düzenlenmiş bir idealar sistemine yahut bir ideada toplanmış bir sisteme, bir yandan da Eflâtun'un "non-être" yani yokluğa, Aristo'nun "madde" dediği bir sözde yokluğa sahip olacaktır. Bir felsefe bu tarzda biçildikten sonra artık onu dikmek kalır. Şimdi bu biçilen şey duyulan âlemin üstünde olan *idealar* ve bu âlemin ötesinde olan bir yokluk (*non-être*)la dikilecektir. Böyle bir dikişin tutması ancak metafizik neviden bir postulat ile olur, bu postulata göre de bu Bütün ile

bu Sıfırın karşılaştırılması ikisi arasındaki aralığı dolduran bütün realite derecelerinin durumlarına *muadildir*; nasıl ki bölünmemiş bir adet kendisiyle sıfır arası bir fark gibi göz önüne alındığı andan itibaren muayyen bir birlikler toplamı gibi görünür, aynı zamanda bütün aşağı adetleri meydana çıkarır; işte tabii olan postulat budur. Yunan felsefesinin esasında gördüğümüz de budur. Bu mutavassıt realite derecelerinden her birinin kendilerine mahsus karakterlerini açıklamak için artık mutavassıt realiteyi tam realiteden ayıran mesafeyi ölçmekten başka yapılacak bir şey kalmaz: Mutavassıt realitenin aşağı her derecesi yüksek derecenin bir noksanlaşmasından ibarettir. Ve burada duyulabilir bir yenilik olarak idrak ettiğimiz şey anlaşılır olma bakımından ona ilâve edilmiş yeni bir inkâr miktarına müncer olacaktır. Duyulur realitenin en yüksek şekillerinde ve neticede daha aşağı şekillerde *haydi haydi* bulunması mümkün olan en küçük inkâr miktarı, duyulur realitenin en genel vasıfları olan mekân ve sürenin ifade edecekleri inkâr olacaktır. Gittikçe artan derece düşmeleriyle de gittikçe daha özel vasıflar elde edecektir. Burada filozofun hayali istediği gibi işleyecektir, zira indî, hiç değilse münakaşa götürür bir karardır ki duyulan âlemin şu veya bu görünüşü varlığın şu veya bu azalmasıyla bir tutulacaktır. Aristo'nun yaptığı gibi, bir merkezli kürelerin kendi üzerlerinde dönmeleri ile teşekkül etmiş bir dünyaya zaruri olarak varılmayacak. Fakat parçaları tamamiyle farklı olmak için aralarında aynı münasebetler bulunan bir kozmolojiye varılmış olacaktır. Hem de bu kozmoloji daima aynı prensibin hâkimiyeti altında bulunacak. Değişen olaylar altında birbirlerine bağlı ve düzenli kapalı bir kavramlar sistemi gösterilecek. Bu kavramların bir sistemi olarak anlaşılan ilim, duyularla bilinen realiteden hem daha reel olacak hem de insan bilgisinden önce olacak, insan bilgisi bu ilmi harfi harfine hecelemeden başka bir şey yapamayacak; mevcudattan önce olacak, mevcudat bu ilmi ancak beceriksizce taklit etmeye savaşıacaktır. Bu ilmin ebedilikten çıkması için bir

an kendinden geçmesi ve böylece bütün bu bilgi ve bütün bu şeylerle tetabuk etmesi kâfi gelecektir. Şu hâlde onun değişmezliği muhakkak ki evrensel oluşun sebebidir.

Değişme ve süre hakkında Eski Çağ felsefesinin görüşü işte böyle oldu. Yeni felsefe birçok defalar ve hele başlangıçlarında bunu değiştirmek istedi. Fakat önüne geçilemez bir cazibe zekâyı bu tabîî harekete tekrar çekti, yenilerin metafiziğini de eskilerin metafizikte vardıkları genel neticelere götürdü. Şimdi bu son noktayı aydınlatmak istiyoruz, ta ki bizim mekanistik felsefemizi eski idealar felsefesine bağlayan ipleri ve bu felsefenin her şeyden evvel zekâmızın pratik ihtiyaçlarına nasıl cevap verdiğini gösterelim.

MODERN İLİM

Yeni ilim de eski ilim gibi sinematografik bir metotla çalışır, başka türlü yapamaz; her ilim bu kanuna tâbidir. Gerçekten mevcudatın yerine koyduğu *işaretlerle* çalışmak ilmin özünü teşkil eder. Bu işaretler dilin işaretlerinden hiç şüphesiz hem daha sarîh hem de daha etkilidir. Böyle olmakla beraber işaretin genel şartları icabı realitenin durgun bir yüzünü yine durgun olarak kaydetmekten kurtulamaz. Hareketi düşünmek için zihnin mütemadiyen tazelenen bir cehdi lâzımdır. İşaretler bizi bu cehdden kurtarmak için yapılmış, mevcudatın sürekli harekiyeti yerine kolayca kullanmaya elverişli ve pratikte muadili bulunan suni bir terkibi bu işaretler sayesinde konmuştur. Şimdi bu vasıtaları bir tarafa bırakalım da neticeye bakalım. İlimin esas konusu nedir? Hiç şüphe yok ki mevcudat üzerine olan tesirimizi artırmaktır. İlim, sureta spekülâtif olabilir, doğrudan doğruya olan amaçlarında da hiçbir çıkar gözetmeyebilir; başka bir deyimle ona bu hususta istediği kadar kredi verebiliriz. Fakat kredi müddeti ne kadar uzun olursa olsun, emeklerimizin nihayet ödenmesi lâzımdır. Bunun için ilim daima pratik faydayı gözecektir. Hattâ teoriye daldığı zaman bile gidişini pratiğin genel şekline uydurmak, ne kadar yükselirse yükselsin aksiyon alanına dönmeğe hazır olmak ve kendini burada bulmak

zorundadır. Bu da aksiyonla başabaş gitmekle olabilir. Demiştir ki aksiyon sıçramalı olur. Tesirli bir harekette bulunmak yeniden intibak etmektir. O hâlde bir tesir yapmak için bilmek, yani önceden görmek, bir vaziyetten başka bir vaziyete, bir tertipten yeni bir tertibe doğru gitmek lâzımdır. İlim, birbirlerine gittikçe daha yaklaşan yeni tertipler düşünebilir, ayıracağı anların sayısını da böylece artırabilir. Fakat daima anları ayıracaktır. Fasilada geçen şeylere gelince ilim, bunlarla ortalık, zekânın, duyular ve dilin uğraştığından fazla uğraşmayacaktır: Çünkü ilim, anlar arasında geçenlere değil, sonlara bakar. Eskilerin ilimlerinde olduğu gibi bizim yeni ilmimize de sinematografik metot hâkimdir.

Öyleyse bu iki ilim arasındaki fark nerededir? Eskilerin fizik düzeni hayati düzene yani kanunları nevilere irca ettiklerini söylerken bu farka işaret etmiştik; yenilere gelince bunlar, aksine olarak, neveleri kanunlara irca etmek isterler. Yalnız aradaki farkı başka bir cepheden —ki bu da birincisinin başka bir şeklidir— göz önüne almak ister. Bu iki ilmin değişme karşısındaki durum farkları nedir? Bu farkı şöyle ifade edebiliriz: *Eski ilim, konusunun imtiyazlı yahut bariz anlarını kaydettikten sonra onu yetecek kadar bildiğine inanır. Yeni ilim ise konusunu herhangi bir anda göz önüne alır.*

Eflâtun'un idealleri ve Aristo'nun *suret* dediği şey mevcudat tarihinin imtiyazlı yahut bariz anlarına, hattâ genel olarak dil vasıtasıyla tespit edilmiş olan anlarına karşılıklıdır. Canlı bir varlığın çocukluk ve ihtiyarlığını geçmiş anların zübdesini ifade eden bir devreyi karakterlendirdiğini, devrenin geri kalan kısımlarının, bir şekilden diğer şekle intikal devresi olmak dolayısıyla ilgi vermekten uzak olduklarını sanmışlardı. Meselâ düşen bir cisimden mi bahsediliyor? Düşme olgusu toptan karakterlendirildikten sonra yetecek kadar kavranılmış olduğuna inanılır: Düşme olgusunun toptan karakteri *aşağıya* doğru bir hareket, bir *merkeze* doğru temayül, ait olduğu topraktan ayrılan bir cismin tekrar yerini bulmak için yaptığı *tabii* bir hareket sanılırdı. Bunun için düşme hareketlerinin

son haddi yahut en yüksek noktası (*telos*, *akmé*) kaydedilir ve bu nokta imtiyazlı ve esas bir an olarak gösterilir, dil de bütün bir düşme olgusunu ifade etmek için bu ânı alır. Dilin ifadesiyle bu âna verilen karakterilimi için kâfigelirdi. Nitekim Aristo'nun fiziğinde mekâna fırlatılan yahut serbestçe düşen cisimlerin düşme olguları yukarıdan düşme, aşağıdan düşme, kendiliğinden yer değiştirme yahut tazyik ile yer değiştirme, kendi yeri, yabancı yer gibi kavramlarla tarif olunur. Fakat Galilée, cisimlerin düşmelerinde böyle esasi an denebilecek bir şey olmadığını gördü: Ona göre düşen bir cismi incelemek, düşmenin herhangi bir anına ehemmiyet vermektir. Binaenaleyh düşme yahut ağırlığın gerçek ilmi, düşen bir cismin herhangi bir anındaki yerini belirtmektir. Bunun için de dilin işaretlerinden çok daha sarıh işaretler lâzımdır.

Buna göre denebilir ki bizim fizik ilmimizi eskilerinkinden ayıran başlıca nokta, zamanı sonsuz olarak tahlil etmesinde toplanır. Eskilere göre zaman tabîi idrakimiz çapında devrelere ayrılır, dilimiz de bu devrelerde âdeta ferdiyeti temsil eden mütevali olgular ayırır. Bunun için onların nazarında mütevali olgulardan her biri, ancak bir tarif yahut "toplu" bir tasviri götürür. Eğer bu tasviri yaparken mütevali olgularda birtakım safhalar fark edilirse artık tek bir olgu değil birçok olgular, tek bir devre değil birçok devreler olacaktır; fakat zaman daima muayyen devrelere ayrılmış olacak ve bu ayırma tarzı zihne daima reelin bulûğ çağına benzer görünür buhranları ile yükletilmiş olacak, yani yeni bir suretin görünmeye başlamasıyla olacaktır. Hâlbuki bir Galileè, bir Kepler için zaman, tersine olarak, kendini dolduran madde ile objektif olarak hiçbir tarzda bölünmüş değildir. Zamanda tabîi bir bölünme de yoktur. Onu istediğimiz kadar bölebiliriz ve bölmeliyiz de. Her lâhzanın bir kıymeti vardır. Lâhzalardan hiçbiri diğer lâhzalara nazaran hâkim değildir; imtiyazlı, temsilkâr bir lâhza olmak hakkına da sahip değildir. Bu itibarla bir değişme yahut hareketi bildiğimizi ancak geçirdiği anların herhangi bir anında nerede olduğunu tâyin etmeyi bildiğimiz zaman söyleyebiliriz.

Görülüyor ki eski ilim ile yeni ilim arasındaki fark derindir. Hattâ bu derinlik bir cihetten kökten olan bir derinliktir. Fakat bizim onu göz önüne aldığımız noktadan bakılırsa aradaki fark mahiyet farkından ziyade derece farkıdır. Çünkü insan zihni eski bilgi nev'inden bu yeni bilgi nev'ine sadece daha yüksek bir açıklık ararken tedricî bir olgunlaşma ile geçmiştir. Bu iki ilim arasındaki fark, zamanın safhalarını gözle kaydetmek yerine lâhzada çeken bir fotoğrafın çok daha tam olarak yaptığı kaydetmelerden ibarettir. Şu kadar var ki her iki kaydedilişteki mekanizma aynı sinematografik mekanizmadır, yalnız ikincisinde elde edilen ince ölçü ve açıklık birincisinde yoktur. Dörttnala giden bir attâ göz bilhassa esasi yahut daha çok şematik olan karakteristik bir vaziyeti, bütün bir koşma devresini ve böylece dörttnala gitme zamanını kaplayan bir koşuşu idrak eder: Nitekim Parthénon'un kabartmaları üzerinde heykeltıraşlığın tespit ettiği de bu koşuştur. Fakat lâhzada çeken bir fotoğraf dörttnala koşuşun anlarını ayırarak sıralar, o hâlde ki dörttnala gidişin mütevali vaziyetleri imtiyazlı bir anda görünecek ve bütün bir devreyi aydınlatacak bir tek vaziyette toplanacak yerde istenildiği kadar tespit eder.

İki ilim arasındaki diğer bütün farklar hep bu asli farktan çıkar. Bir ilim ki sürenin bölünmez devrelerinden vakit vakit ancak birbirlerini takip eden safhaları, şekillerin yerine geçen şekilleri görür, bu ilim eşyanın *keyfiyetini* tasvir etmekle yetsinir, eşyayı canlı varlıklara çevirir. Fakat yeni ilmin yaptığı gibi bu devrelerin içinde herhangi bir zamanda geçen şeyler arandığı vakit büsbütün başka bir şey gözetilir: İki an arasında husule gelen değişmeler, hipotez icabı, artık *keyfiyet* değişmeleri olmayıp olayın, kendisinin, hem de en küçük parçalarının kemiyetçe olan değişmeleridir. Bu itibarla haklı olarak denilebilir ki yeni ilim eski ilimden miktarlara taallûk etmek ve her şeyden önce miktarları ölçmekle ayrılır. Deneyimde, yani suni tecrübelerde eskiler de bulunmuşlardı, hattâ Kepler, kendi adını taşıyan kanunu —ki anladığım mânadaki ilmî bilginin

tipini teşkil eder— kelimenin tam mânasiyle deneyim denebilecek bir vasıta ile bulup çıkarmış değildir. Bizim ilmimizi eski ilimden ayıran fark deneyimlerde bulunmasında değil, ancak ölçmek için deneyimde bulunmasında ve daha genel olarak ancak ölçmek bakımından çalışmasıdır.

Yine bunun içindir ki eski ilmin *kavramları*, yeni ilmin de değişen miktarlar arasındaki değişmez münasebetler olan *kanunları* aradığını söylemek doğrudur. Yıldızların hareketini tarif etmek için “dairevi dolanma” kavramı Aristo’ya kâfi geliyordu. Hâlbuki Kepler yıldızların daire şeklinde dolanmayıp daha doğru olarak elliptik şeklinde dolandığını söylediği hâlde bununla dolanma hareketlerini bildirmiş olduğuna inanmadı. Çünkü ona lazım olan şey bir kanun bulmak, yani yıldızın hareketindeki iki yahut birçok unsurun kemiyetçe olan değişiklikleri arasındaki değişmez münasebeti belirtmektir.

İşte bütün bu neticeler iki ilim arasındaki ana farktan doğan ayrılıklardır. Ölçüyü gözeterek deneyimler yapmak, miktarlar arasındaki sabit münasebeti gösteren bir kanun bulmak eskilerde de gelip geçici olarak görülmemiş değildir. Meselâ Archimede’in prensibi hakiki bir deneyim kanunudur. Burada cismin hacmi, içine batırıldığı mayiin yoğunluğu, aşağıdan yukarıya doğru itilmesi gibi değişen üç miktar hesaba katılmıştır. Bundan sonra da bu üç hadden birinin diğer iki hadde bağlı olduğu da bildirilmiştir.

O hâlde eski ilim ile yeni ilim arasındaki ana fark başka yerde aranmak lâzımdır. Biz de evvelâ buna işaret edeceğiz. Eskilerin ilmi statik bir ilimdi. Bunlar, inceledikleri değişmeyi ya toptan olarak alır yahut da devrelere ayırırlarsa bunların her birinden bir blok yaparlar. Bu da zamanı hesaba katmamak olur. Yeni ilim ise Galilée ve Kepler’lerin buluşları etrafında teşekkül etmiş ve bu buluşlar yeni ilmin ilk örnekleri olmuştur. O hâlde Kepler kanunları ne diyor? Bu kanunlar bir seyyarenin güneş merkezli vektör yarıçapının çizdiği alanlarla bu alanları çizmek için kullanılan “zamanlar”

arasında, mahrekin büyük ekseniiyle mahreki kat' etmek için geçen “zaman” arasında bir münasebet kurar. Galilée'nin başlıca buluşu ne oldu? Bu, düşen bir cismin kat'ettiği mesafeyi düşmenin işgal ettiği zamana bağlayan bir kanundur. Daha uzaklara gidelim. Geometri'nin yeni zamanlarda ilk büyük değişimleri neden ibarettir? Bu, zaman ve hareketi örtülü bir surette olsun şekillerin mülâhazasına kadar sokmak oldu. Eskiler için geometri tamamiyle statik bir ilimdi. Geometrik şekiller burada Eflâtun'un *ideaları* gibi olmuş bitmiş bir hâlde birdenbire veriliyordu. Fakat Descartesçi geometrinin özü (ona bu şekli Descartes'in vermemesine rağmen) her düzlem eğriyi *absislerin* ekseni boyunca kendisine paralel olarak yer değiştiren hareketteki bir çizgi üzerinde bir noktanın hareketi ile çizilmiş gibi telâkki etmek olmuştur, —hareketteki düz çizginin yer değiştirmesi yeknesak farz edilir ve *absiste* böylece zamanı gösterir. Eğer müteharrik tarafından bir doğru üzerinde kat' edilen mesafeyi, bu mesafeyi kat' etmek için geçen zamana bağlayan bir münasebet ifade olunabilirse, yani müteharrikin üzerinde dolaştığı doğrudaki yerinin herhangi bir anında bulunduğu nokta gösterilebilirse o vakit eğri tâyin edilmiş olacak. Bu münasebet de eğrinin bir denkleminde başka bir şey olmayacaktır. Hulâsa, bir şekil yerine bir denklemin konması, eğrinin çizilmesini onun tamamlanma hâlinde bulunduğu tek bir an içinde toplanmış olarak ve birdenbire göz önüne almak yerine herhangi bir anda eğrinin neresinde bulunulduğunu görmekten ibarettir.

İşte tabiat ilmi ile onun âleti olan matematiğin yenileşmesi reformunu düzenleyen bu fikir oldu. Yeni ilim astronomiden doğmuştur; onu gökten yere indiren Galilée oldu, çünkü Newtonlar ve ondan sonra gelenler hep Galilée vasıtasıyla Kepler'e bağlanırlar. Şimdi Kepler'in astronomi meselesini nasıl vaz'ettiğini görelim: Keplerin ortaya koyduğu astronomi meselesinin temelini yıldızların muayyen bir andaki karşılıklı yerleri bilindikten sonra herhangi başka bir andaki yerini hesap etmek teşkil eder. Bundan böyle

de aynı mesele bütün maddi sistemlere teşmil edildi. Maddi her nokta artık ufacak bir yıldız sayılacak, en mühim, en ideal mesele bu unsurların muayyen bir zamandaki yerleri belli olduktan sonra herhangi bir zamandaki yerlerini tâyin etmek olacaktı. Meselenin bu tarzda çözülmesi diğer bütün meseleleri çözecek anahtarı veriyordu. Yalnız onun bu derece açık ve belli hadlerde vaz' edilmesi şüphesiz ki ancak pek basit hâllerde, şemalaştırılmış bir realitede oluyordu; çünkü maddenin hakiki unsurları var farz edilse bile bu unsurların karşılıklı yerlerini hiç bilmiyoruz, hattâ muayyen bir zamandaki yerlerini bilmiş olsak bile başka bir zamandaki yerlerini hesap etmek için çok kere insan takatini aşan matematik bir ceht isteyecekti. Fakat bizim için bunların malûm olabileceğini, hâldeki mevkilerinin meydana çıkarılabileceğini ve insanüstü bir zekânın bu malûmları matematik bir ameliyeye tâbi tutarak zamanın başka bir anındaki yerlerini tâyin edebileceğini bilmek kâfi gelmişti. Bu kanaat tabiat konusunda vaz' ettiğimiz meselelerin temelinde ve bunları çözmek için kullandığımız metotlarda vardır. Statik şekilde olan bütün kanunların bize muvakkat bir hesab-ı cari gibi yahut dinamik bir kanun üzerinde yapılmış cüzî bir görüş gibi görünmesi bu sebeptendir. Bizim aradığımız tam ve kesin bilgi ise yalnız dinamik kanunda vardır.

Netice şu ki yeni ilmimiz eski ilimden yalnız kanunlar aramak, hattâ ne de bu kanunların miktarlar yahut kemiyetler arasında bildirdikleri münasebetlerde ayrılmıyor. Bu farklara şunu da katmak lâzımdır: Diğer bütün miktarları kendisinde toplayabilmek istediğimiz miktar, zaman miktarıdır ki *yeni ilim, bilhassa müstakil değişken olarak zamanı almak meylile tarif edilmelidir*. Yalnız burada bahsedilen zaman hangi zamandır?

Bunu söylemiştik, yine tekrar etmeyi fazla bulmuyoruz: Madde ilmi pratik bilgi gibi hareket eder. Pratik bilginin doğruluk ve yetkisini artırarak tekemmül ettirir, fakat aynı yönde çalışır, aynı mekanizmayı işletir. Pratik bilgi, bağlandığı sinematografik meka-

nizmaya tâbi olmak dolayısıyla oluşu bütün hareketlerinde takip edemiyorsa madde ilmi de edemiyor. Ele aldığı zaman fâsılasındaki anları istediği kadar ayırabiliyor. Üzerinde durduğu zaman aralıkları ne kadar küçük olursa olsun, bunların ihtiyaç hâlinde, daha çok ayrılmalarına da müsaade ediyor. Eski ilimden farkı sözde esasi olan bazı anlarda durmadan ve hiçbir fark gözetmeden herhangi bir anla uğraşmasıdır. Fakat daima ele aldığı şey, anlar, kuvve hâlindeki duraklar, velhasıl, daima hareketsizliklerdir. Bu ise bir seyyale olarak düşünülen, başka bir deyimle, varlığın bir hareketliliği olarak alınan reel zamanın ilmi bilginin elinden kaçması demektir. Bu noktayı daha bundan önceki bölümde göstermeye çalışmıştık. Kitabın birinci bölümünde de aynı noktaya dokunmuştuk. Fakat yanlış anlamaları önlemek için aynı noktaya son defa olarak bir daha dönmek istiyoruz.

Pozitif ilim zamandan bahsederken herhangi bir T müteharrikinin mahreki üzerindeki hareketini düşünür ve bu hareketi zamanın bir mümessili gibi seçer, tarifi iktizası da yeknesak bir hareket sayılır. Bir müteharrikin hareket noktası olan T_0 ’dan itibaren mahrekinde ayrılabilircek eşit noktalara $T_1, T_2, T_3 \dots$ ve ilâh. dersek, kat’ettiği çizginin $T_1, T_2, T_3 \dots$ noktalarında bulunduğu zaman 1, 2, 3 ... zaman vahidi geçmiştir denir. Buna göre, kâinatın herhangi bir t zaman sonundaki hâlini ele almak, müteharrik T’nin mahrekinin T_1 noktasında ne vakit bulunacağını bilmek demektir. Fakat asıl zaman seyyalesi ve hele bu seyyalenin şuur üzerindeki tesiri bir mesele olmamıştır, çünkü hesaba giren şey asıl zaman seyyalesi değil, bu seyyalenin akışı üzerinden alınmış T_1, T_2, T_3 noktalarıdır. Ele alınan zaman istendiği kadar daraltılabilir, yani iki müteakip zaman parçası arasındaki aralık istendiği kadar daha parçalanarak T_n ve $T+1$, olabilirse de yine noktalara, hep noktalara ehemmiyet verilecek, müteharrik T’nin hareketinden ele geçen şey, mahreki üzerinden alınan noktalar olacaktır. Kâinatın diğer bütün noktalarının hareketlerinden ele geçen şey de bunların

mahrekleri üzerindeki yerleri olacak, T müteharrikinin T_1 , T_2 , T_3 bölüm noktalarından her birindeki *tasarlı durağı* diğer bütün müteharriklerin geçtikleri noktalardaki bir *tasarlı durağına* tekabül ettirilecektir. Bir hareket yahut bir değişme bir T zamanını aldı dendiği vakit bu türlü tekabüllerin T sayısında kaydedildiği anlaşılır. O hâlde sadece zamandaşlıklar hesaba katılmış, bir zamandan diğerine giden zaman seyyalesine hiç bakılmamıştır. Delili de şu ki kâinatın seyyale gibi olan süratini, hakkında edineceği keyfiyetten ibaret olan “histen” müstakil olarak fark eden bir şuur nazarında istediğim gibi değiştirebilirim; T’nin hareketi bu değişikliğe iştirak edince ne denklemlerimde ne de denklemlerdeki adetlerde hiçbir değişiklik yapacak değilim.

Daha ileri giderek diyelim ki bu seyyalenin sürati sonsuz oldu. Bu kitabın ilk sayfalarında yaptığımız gibi T müteharrikinin mahreki birdenbire verilmiş olduğunu farz edelim, maddi kâinatın bütün mazi, hâl ve istikbal tarihi de bir anda mekâna serilmiş olsun; buna göre bir yelpaze gibi birdenbire açılmış olan dünya tarihinin anları arasındaki matematik tekabüllerle ve tarif mucibince “zamanın geçişi” denen çizginin T_1 , T_2 , T_3 ... bölümleri arasında aynı tekabüller devam edecek, ilim nazarında değişmiş hiçbir şey olmayacaktır. Fakat zaman böylece mekânlaştırıldıkça, zamanın tevalisi bir yanyanalık gibi alındıkça, ilim, söylediklerinden değiştirilecek hiçbir şey bulmayacak, *tevalinin* kendine has olan tarafını, *zamanın* seyyalliğini hesaba katmış olmayacaktır. Zaten tevali ve süreden şuurumuza akseden şeyi ifade edecek hiçbir işareti de yoktur. Akan sular üzerine kurulmuş köprüler kemerleri altından akan suları takip etmedikleri gibi ilim de oluştaki hareketleri takip etmeye bakmaz.

Bununla beraber tevali vardır, çünkü bu hem bir olgudur hem de bu olgunun şuuruna sahibizdir. Fizik bir oluşu gözlerimle gördüğüm zaman onu hızlandırmak yahut ağırlaştırmak ne idrakimin ne de hislerimin elindedir. Fizikçi için mühim olan şey sadece fizik

bir oluşu dolduran süre vahitlerinin *sayısıdır*: Bunların kendilerini düşünmez, düşünmediği için de dünyanın mütevali hâlleri mekânda birdenbire serilebilirler, bunların serilmeleriyle ilimleri değişmez, zamandan bahsedilmekten de geri kalınmaz. Hâlbuki bizim gibi şuurlu varlıklar için mühim olan şey zaman vahitlerinin kendileridir, çünkü biz zaman aralıklarının sadece baş ve sonlarına bakmayız, kendilerini duyar, kendilerini yaşarız. Bunun için de bu aralıkları *belli, muayyen* aralıklar olarak hissederiz. Bir bardak suya atılan şekerin erimesini bekleme misalini, her vakit olduğu gibi, burada da tekrar edeceğim:¹⁰ Bardaktaki şekerin erimesini niçin bekliyoruz? Şekerin erimesi müddeti fizikçi için relatif bir olaysa muayyen zaman vahitlerine pekâlâ irca olunabilir ve bu vahit de istenildiği kadar olabilir; fakat bu müddet yahut süre şuurum için mutlaktır, çünkü şekerin erimesini beklemekteki sabırsızlığımla birlikte düşüp kalkıyor, hem de bu sabırsızlık kesin olarak *belli* oluyor. Sabırsızlığın bu belliliği nereden geliyor? Şekerin erimesini beklemeye beni mecbur eden nedir? Hem de öyle bir bekleme ki psikolojik muayyen süresi nereden geliyor ve bu süreye neden hiç dokunmuyoruz? Eğer tevali, zaman anlarının basit bir yanyanlığından ibaret ise, gerçek bir tesir yapmıyorsa, zaman bir nevi kuvvet değilse, kâinat mütevali hâllerini şuur nazarında hakikaten mutlak olan bir süratle neye seriyor? Bunu herhangi başka bir süratle değil de böyle muayyen bir süratle neden seriyor? Başka bir deyimle söylersek her şeyin bir sinema şeridinde olduğu gibi birdenbire verilmiş olmaması nereden geliyor? Bu noktayı derinleştirdikçe görüyorum ki istikbal ile hâl bir arada verilmiş olacak yerde istikbalin *hâlden sonra gelmeğe* mahkûm olmasının sebebi hâl esnasında tamamiyle taayyün etmemiş olmalıdır; eğer tevalinin doldurduğu zaman adetten başka bir şey ise, eğer tevali kendisine yerleşmiş olan şuur için bir kıymet ve mutlak bir realite ise bunun

elbette bir sebebi vardır ve bu sebep şüphesiz, bir bardak şekerli su gibi, sunî surette tecrid edilmiş şu veya bu sistemde değil, fakat bu sistemin birleşerek bir mevcut teşkil ettiği somut bütünün içinde önceden tahmin edilemeyen bir şeyi ve yeniyi mütemadiyen yaratmış olmasıdır. İşte bu süredir ki artık maddenin bir olgusu olamaz, belki maddenin akışına karşı giden *hayatın* bir olgusudur: Bu iki hareket birbirine karşı gitmekle beraber birbirlerine daha az dayanışıyor değillerdir. *O hâlde* kâinatın süresi yahut oluşu ile meydana ancak kâinata bulabilen yaratma serbestisi arasında bir fark olmamak lâzım gelir.

Dağınık parçalarından muayyen bir resmi tekrar meydana çıkarırken eğlenen bir çocuk mümaresesini arttırdıkça başarı da daha çabuk olur. Bu oyuncağı satın alarak mağazadan çıkarken de tamamiyle yapılmış olarak görmüş olduğu için netice zaten biliniyordu. Resim önceden yapılmış bulunmak dolayısıyla elde edilmesi için sadece yeniden terkip ve tanzim edilmesi kâfi gelebilir, hem de öyle bir iş ki gittikçe daha çabuk ve hattâ bir anda yapılması bile farz olunabilir. Fakat yapacağı resmi ruhunun derinliklerinden çıkartarak yaratacak olan bir artist için zaman artık elzem olmayan bir şey değildir. Onu yapmak için kullanacağı zaman fasılası da resmin muhtevasını değiştirmeden uzatılıp kısaltılabilecek gibi değildir. Çünkü çalışma süresi çalışmanın tamamlayıcı bir parçasını teşkil eder. Buradaki süreyi kısaltmak yahut uzatmak aynı zamanda onu dolduran psikolojik tekâmülün sonu olan buluşu değiştirmek olur. Çünkü buluş için lâzım olan zaman buluşun kendisinden ayrılamaz bir hâldedir. Bu buluş, vücut buldukça değişen bir düşüncenin ilerlemesi ve nihayet bir hayat oluşu, bir fikir olgunlaşması demektir.

Ressam, *tuvalinin* önündedir, renkler palete sıralanmış, model vaziyet almıştır; bütün bunlar gözümüz önünde olduğu, ressamın yapış tarzını da bildiğimiz hâlde tuvalin üzerinde ne çıkacağını resim yapılmadan önce keşfedebilir miyiz? Meselenin unsurları

biliniyor; nasıl halledileceğini de soyut olarak biliyoruz, çünkü yapılacak portre modeline mutlaka benzeyecek, mutlak olarak artiste de benzeyecek; yalnız meselenin somut olarak nasıl halledileceği, çıkacak sanat eserinin ne olacağı bilinmiyor, asıl zaman alan da bu bilinemeyen şey oluyor. Bilinmiyor, çünkü artist boya denilen bir madde hiçinden kendi kendisini bir şekil olarak yaratıyor. Şeklin çimlenme ve çiçeklenmesi kendisinden ayrılmayan daraltılamaz bir süre istiyor. Sanat eseri için böyle olduğu gibi tabiat eserleri için de böyledir. Tabiatta yeni olarak görünen şeyler hep ilerleme yahut tevali olan bir iç hamlesinden doğuyor; tevaliye yaratıcılık hassasını veren yahut bütün hassasını tevaliden alan bu iç hamlesidir, zaman içinde *bir içiçe giriş* sürekliliği veya tevaliyi mekândaki basit yanyanalıklara irca edilemez bir hâl getiren de herhâlde yine bu iç hamlesidir. Bunun içindir ki maddi kâinatın şimdiki hâlinde gelecek canlı şekilleri okumak ve bunların ileri bir zamandaki tarihlerini bir kalemde ortaya dökmek fikrinde tam bir saçmalık olmak lâzım gelir. Yalnız bu saçmalıktan kurtulmak güçtür, çünkü hafızamız, vakit vakit idrak ettiği hadleri soyut bir mekânda sıralamak âdetinde olduğu için *geçmiş* tevalileri daima birer yanyana geliş şeklinde tasarlar. Bunu yapabilir de, çünkü geçmiş zaten olmuş bitmiş, icat edilmiş bir şey olmak itibariyle artık yaratmadan, hayattan kesilmiş bir ölü demektir. İleride olacak tevaliler de nihayet geçmiş tevaliler hâline geleceğinden gelecek süre ile geçmiş sürenin aynı muameleye tahammülü olduğuna, gelecek sürenin daha şimdiden açılıp serilebilir bulunduğu ve gelecek de, durulmuş olarak, ileride durduğuna, binaenaleyh daha önceden zaten resmedilmiş bulunduğu kendimizi inandırmış bulunuyoruz. Bunun bir illüzyon, bir vehim olduğu şüphesizdir, yalnız bu illüzyon insan zihni devam ettikçe sökülmeyecek olan tabîî bir illüzyondur.

Elhasıl, *zaman ya bir yaratmadır yahut hiçbir şey değildir*. Fakat fizikçi sinematografik metoda bağlıdır, bu yüzden yaratıcı zamanı

hesaba katacak değildir. Bu zamanı teşkil eden vakalar arasındaki zamandaşlıklarla T müteharrikinin kendi mahreki üzerindeki mevkilerini hesap etmekle yetsinir. Bu olgularla her an aldığı yeni şekilleri ve bunlardan kazandıkları yeniliği ayırır. Sonra da soyut hâlleriyle, yani mekânlaştırılmış bir zaman içinde, her türlü canlılıktan uzak olarak ele alır. Çünkü tatbik ettiği metot bu tarzda ayrılmış olgu sistemleri üzerinde çalışmayı gerektirir. Fizik ilmimiz de bu tarzda sistemler ayırmanın bilindiği zamandan başlar. Kısası şu ki: *Yeni fizik eski fizikten zamanın herhangi bir anını ele almakla ayrılıyor, fakat yaratıcı zaman yerine mekânlaştırılmış bir zaman koyuyor.*

O hâlde bu fizikle paralel gidecek ikinci bir bilgi nev'inin teşekkül etmesi gerekiyor. Bu bilgi de fiziğin elden kaçırdığı yaratıcı zamanı ele almakla olacaktır. Çünkü sinematografik metoda bağlı olan ilim, akan, yaratan zaman seyyalesine nüfuz etmeyi ne istiyor ne de yapabiliyor. Zihnin en aziz bir alışkanlığından doğan bu metodun baskısından kurtulmak için bu alışkanlıktan kurtulmak lâzımdır. Bu da bir sempati cehdiyle oluşun içine girmekle olacaktır. Bilginin bu nev'inde artık bir müteharrik nerededir, bir sistem ne şekil alacaktır, bir değişme herhangi bir zamanda ne hâlde bulunacaktır sorularıyla uğraşılmaz: Dikkatimizin duraklarından başka bir şey olmayan zaman anları ile de uğraşılmaz, sadece zaman akışına ve reel seyyalenin takibine bakılır. Hiç şüphe yok ki bilginin birinci nev'i olan fizik bilginin, olacağı önceden bildirmek, bir dereceye kadar da vakalara hâkim olmak gibi birtakım meziyetleri vardır. Fakat bunlara karşılık akıcı oluşu ve realiteden ancak geçici rastgele durgunlukları, daha doğrusu sadece zihnimizin aldığı görüşleri zaptetmesi gibi kusurlar vardır. Bu kusurlar yüzündendir ki realite ifade edilmiş olmaktan ziyade sembolleştirilmiş, insan zihninin görüşlerine aktarılmış olarak kalıyor. Fakat bilginin ikinci nev'i, eğer mümkünse, pratik bakımdan faydalı olmayacak, tabiata hâkim olmamıza yaramayacak, hattâ zekânın bazı tabiî temayüllerine engel olacak; fakat muvaffak olursa realitenin kendisini

kesin olarak kucaklayacaktır. Bu sayede harekete, oluş ve akışa yerleştirilecek ve bu yerleşmeyle yalnız zekânın madde bilgisi tamamlanmış olmayacak, zekâyı tamamlayan başka bir melekenin gelişmiş olmasıyla realitenin diğer yarısı açılmış olacaktır. Çünkü hakiki süre ile karşılaşıldığı anda onun yaratma demek olduğu görülür ve eğer bozulan şey devam ediyorsa, bu, ancak yapılan şeyle dayanışmalı olmasıyla mümkün olabilir. Böylece kâinatın sürekli bir artışı, zarureti reelin bir yaşayışı, bir *hayatı* gibi görünecektir, demek isterim. Bu görünüşten itibaren yeryüzünde karşılaştığımız hayat yeni çehresiyle göz önüne alınacak, hayatın kâinatla bir istikamette, madde ile aksi bir istikamette gittiği görülecek ve nihayet zekâyı da sezgi katılacaktır.

Kaldı ki bu nokta üzerinde düşünüldükçe arz ettiğim metafizik telâkkisinin yeni ilmin telkin ettiği bir metafizik olduğu görülecektir.

Eskilere bakılırsa onlarca zaman filhakika nazari olarak ihmal edilebilir bir şeydi. Çünkü bir şeyin süresi onun özünde bir noksanlık olduğunu göstermekten başka bir şey ifade etmezdi. Bunun için onların ilmi bu değişmez öze uğraşır. Değişmede ise bir *suretin* kendi tabîî hâlini, yani kemalini bulmak için yaptığı bir çabalamadan başka bir şey görmez, bunun için bilinmesi mühim olan ancak bu tabîî hâldir. Bu hâlin hiçbir zaman tam olmadığı şüphesizdir; eski felsefe bu noktayı, maddesiz suretin idrak edilmeyeceğini söylemek suretiyle anlatır. Yalnız değişen şeyi şahikaya vardığı esaslı bir anında göz önüne alırsak onun mâkul yahut ideal şekline yaklaştığını söyleyebiliriz. İlmimiz bu mâkul, ideal şekle sarılır, öz de böylece elde edilir. Değişme, varlıktan az bir şeydir. Değişmeyi konu olarak alan bir ilim, mümkün farz edilse bile, noksan bir ilim olacaktır.

Fakat zamanın bütün anlarını bir sıraya koyan, esaslı, imtiyazlı bir an kabul etmeyen, en yüksek nokta tanımayan bir ilim için değişme özün artık bir noksanı olmadığı gibi süre de ebediliğin bir bölünmesi değildir. Bu ilimde zaman seyyalesi realitenin kendisi

oluyor, incelenen şey de akan, değişen şeylerdir. Filhakika akan realitenin üzerinden *anlar* alınmakla iktifa olunuyor. Fakat bu sebeple de ilmî bilgi kendisini tamamlayacak başka bir bilgiyi davet etmek zorunda kalacaktır. İlmî bilginin eski telâkkisi zamanı bir alçalış, değişmeyi daimî olarak verilmiş bir *suretin* noksanlığı gibi almağa varmıştı; sonuna kadar götürülen yeni telâkki ise, tersine olarak, zamanda mutlakın tedricî bir artışını, mevcudatın tekâmülünde yeni şekillerin sürekli bir icadını görmeğe varıyor.

DESCARTES

Bu varış filhakika eskilerin metafiziğinden bir ayrılma olmuştu. Eskiler kesin olarak ancak tek bir bilme tarzı görüyorlardı. İlimleri dağınık, parçalı bir metafizikten, metafizikleri de bir merkezde toplanmış sistemli bir ilimden ibaret oluyordu: Bunlar, çok çok, aynı bir cinsin iki nev'ini teşkil ediyordu. Bizim yerleştiğimiz hipotezde ise tersine olarak, ilim ve metafizik birbirlerinin tamamlayıcıları olmakla beraber, iki zıt bilme tarzı olacak, ilim yalnız anlara yani gelişmeyen şeylere bakacak, metafizik de süreye, yani gelişen şeylere yüklenecektir. Bu derece yeni bir metafizik telâkkisi ile onun gelenekçi telâkkisi arasında bir tereddüt geçirilmesi tabî idi. Eski Yunanlıların yaptıkları gibi tabiat hakkındaki ilmî bilginin tamamlanmış olduğu farziyle hemen birleştirilmesine gitmek ve bu birleştirmeye metafizik adını vererek eski ilimde denenmiş bir şeyi yeni ilimde tekrarlamağa çalışmak büyük bir imrenme olmaydı. Böylece felsefenin açabileceği yeni yolun yanında eskisi açık duruyordu. İşte bu, fiziğin üzerinde yürüdüğü yolun ta kendisi idi. Fizik de zamandan ancak mekânda birdenbire serilebilecek olanı tuttuğuna göre bu istikamete sapan metafizik ister istemez sanki zaman hiçbir şey yaratmıyor ve hiçbir şey yok etmiyor, sürenin hiçbir tesiri olmuyormuş gibi hareket edecekti. Yenilerin fiziği de, eskilerin metafiziği gibi sinematografik metoda bağlı kaldığından başlangıçta zımnen kabul edilmiş olan ve metoddan mündemiç bulunan, *her şey verilmiştir* neticesine varıyordu.

Metafiziğin evvelâ iki yol arasında tereddüt etmiş olması bizce şüphe götürmez; nitekim bu tereddüt karteziyenlerde görülecek gibidir. Descartes bir yandan evrensel mekanizmi tasdik eder: Hareket bu bakımdan, relatif¹¹ olacak, zamanın da hareket kadar bir realitesi olduğu için mazi, hâl ve istikbal ebedî olarak verilmiş olmak lâzım gelecekti. Bir yandan da insanın cüzî bir iradeye sahip olduğuna inanır, arz ettiğimiz son neticelere kadar (işte bunun için) gitmemiştir. Bu suretle fizik olayların determinizmine insan aksiyonlarının serbestiliğini katar ve binnetice mekânlaştırılmış zamana, icadı, yaratmayı ihtiva eden süreyi katar. Sonra da bu süreyi, yaratıcılığını durmadan tazeleyen bir Tanrı'nın sırtına yükletir, böylece zaman ve oluşla dirsek tokuşturan Tanrı bunlara dayanarak mutlak realitesinden ister istemez bir şeyler verir. Descartes bu ikinci bakıma yerleştiği zaman, mekânî olan bir hareketten bile bir mutlak gibi bahseder.¹²

O hâlde vakit vakit her iki yolu tutmuş, hiçbirinde sonuna kadar gitmek kararını vermemiştir. Birinci yol onu insanda cüzî iradeyi ve Tanrı'da hakiki iradeyi inkâra götürmüştür. Bu da tesirli her türlü oluşun yahut sürenin inkârı, kâinatın *verilmiş* olması, daha doğrusu muayyen bir şey hâline konulması demek olmuştu; öyle bir kâinat ki insanüstü bir zekâ tarafından bir anda yahut başı ve sonu olmayan bir zamanda birdenbire kucaklanacaktı. İkinci yol takip edilirken, tersine olarak, hakiki süre sezgisinin gerektirdiği bütün sonuçlara varılacak, yaratma artık sadece *devam etmiş* gibi değil, *devam eder olarak* görünecektir. Toptan bakılınca da kâinat gerçekten tekâmül ediyor. İstikbal de artık hâle tâbi olarak tâyin edilebilir olmaktan çıkmıştı; ancak denebilirdi ki bir kere tahakkuk ettikten sonra, gelecekte yeni bir dilin sesleri eski bir alfabenin sesleriyle ifade olunabildiği gibi, öncüllerinde bulunabilirdi: O zaman yeni bir dili eski bir alfabenin sesleriyle

11 Descartes, *Principes*, II, 29.

12 Descartes, *Principes*, 11 § 36 ve aşağısı.

ifade etmek için harflerin kıymeti genişletilerek, bunlara, eski ses kombinezonlarından hiçbirinin tahmin ettiremeyeceği sesler atfedilecektir. Nihayet mekanik açıklama kâinatın sürekliliğinden çekip çıkarılmak istenen sistemlere kadar teşmil edilmiş olmak şartıyla evrensel kalabilirdi; fakat o vakit de mekanizm bir *metot* olmaktan ziyade bir *doktrin* oluyordu. Bununla demek istiyordu ki ilim; sinematografik tarzda hareket etmelidir, çünkü ilmin rolü mevcudata hulul etmek değil, akış ritmini bölmektir. Metafizğin felsefeye sunulan iki zıt telâkkisi işte böyleydi.

Bu iki telâkkiden birincisine doğru yönelindi. Bu yolda gidilmesinin sebebi şüphe yok ki zekâmız için pek tabî olan, ilmimizin icaplarına da pek uygun gelen sinematografik metoda göre zihnın hareket etmek temayülüdür. Bu metot zekâmıza o kadar tabî gelir ve ilmimizin icaplarına o kadar uygun düşer ki metafizik vadisinde bu metoddan vazgeçmek için onun spekülâsyon iktidarsızlığından adamakıllı emin olmamız lâzımdır. Fakat bu hususta eski felsefenin de tesiri oldu. Daima hayranlık uyandıracak artist Yunanlılar yarattıkları duyulur güzellikler kadar duyuların üstünde de öyle bir hakikat tipi yarattılar ki cazibesinden kurtulmak kolay değildi. Nitekim ilmin sistemleştirilmesi hâline konacak bir metafizik temayülü başgösterdiği anda Eflâtun ve Aristo'nun istikametlerine kaymamak kabil olamazdı. Yunan filozoflarının cevvelân ettikleri bu cazibe bölgesine bir kere girildikten sonra onun mahrekine kadar sürüklenmemek elde değildir.

SPİNOZA VE LEİBNİZ

Leibniz ve Spinozaların doktrinleri işte böyle teşekkül etmişlerdir. Bu doktrinlerdeki orijinallik hazinelerini teslim etmiyor değiliz. Her ikisi de dehalarının buluşlarını ve modern bir kafanın kazançlarıyla zenginleşmiş ruhlarının muhtevasını hep bu doktrinlere dökmüşlerdir. Bunlardan başka her ikisinde de sistemi çatlatan sezgi hamleleri vardır. Fakat doktrinlerini canlandıran şeyler çıkarılır, yalnız iskeletle kalınırsa Eflâtunculuk ve Aristoculuğa karteziyen

mekanizmi arasından bakıldığı zaman elde edilecek olan bir suretle karşılaşılır. Bu da yeni fiziğin eski metafizik modeline göre yapılmış bir sistemleştirilmesinden ibarettir.

Şimdi bu yeni fiziğin sistemleştirilmesi ne olabilirdi? Bu ilmin ilham edici fikri, kâinatın bağrından öyle maddi nokta sistemleri ayırmaktır ki bu noktalardan her birinin mevkii muayyen bir zamanda malum olunca herhangi bir zamandaki mevkileri hesap edilebilsin. Fazla olarak bu suretle tâyin edilmiş olan sistemler yeni ilmin üzerinde kökleştiği biricik sistemlerdi, bu sistemin istenen şartları tatmin edip etmediği de *a priori* olarak söylenemeyeceği için, istenen şart daima ve her yerde *tahakkuk etmiş gibi* hareket etmek faydalı idi. Hem de bu ilimde öyle belli, öyle apaçık metodolojik bir kural vardı ki onu formüllendirmek bile zaruri değildi. Filhakika eşyaya tesirli olacak bir araştırma metoduna sahip olduktan ve bu metodun tatbik olunabileceği sınırları bilmedikten sonra tatbik alanını sınırsızmış gibi almak lâzım geldiğini basit bir sağduyu bile emrederdi: Kaldı ki işe yaramayınca bu metodu terk etmek için her zaman vakit vardı. Fakat bu ümidi, daha doğrusu yeni ilmin bu hamlesini uknumlaştırmak, metodun genel bir kuralını mevcudatın esas kanunu gibi almağa koyulmak, filozof için, büyük bir arzu olmalıydı. O zaman son hadde kadar gidiliyor: Fizik ilmi duyularla bilinen âlemi toptan kucaklayan tam bir ilim gibi farz ediliyor. Kâinat bu suretle bir noktalar sistemi oluyor, bu noktaların mevkileri bir an önceki mevkilerine nispetle kesin olarak tâyin ediliyor. Teorik olarak da herhangi bir andaki mevkii hesap edilebilir oluyor. Bir kelime ile söylersek evrensel bir mekanizm telâkkisine varılıyordu. Yalnız bu mekanizmi formüllendirmek yetmiyor; zaruri olduğunu da ispat etmek ve bu zaruretin sebebini söyleyerek temellendirmek lâzım geliyordu. Mekanizmin tasdik ettiği esas şey: Kâinattaki bütün noktalar, bütün anlar birbirleriyle bir dayanışmada olduğundan mekanizmin sebebi ve mevcudiyetinin hikmeti de bir prensip birliğinde bulunmak lâzım geliyordu,

öyle bir prensip ki mekândaki bütün yanyanalıklarla zamandaki tevali denilen bütün artarda oluşlar kendisinde toplanmış bulunsun. Bu olduktan sonra bütün reel âlem birdenbire verilmiş farz ediliyordu. Mekândaki zahiri yanyanalıkların karşılıklı determinasyonu da hakiki varlığın bölünmezliğine bağlı bulunuyordu. Zamandaki mütevali olayların determinizmi ise sadece varlık bütününün ezelden verilmiş olduğunu ifade ediyordu.

O hâlde yeni felsefe bir yeniden başlama, daha doğrusu eski felsefenin bir aktarılması olacaktı. Eski felsefe, *kavramlardan* her birini bir oluş yahut oluşun bir kemali olarak almış, bunların hepsini malum farz ediyor, Aristo'nun Tanrısı gibi tek bir kavramda toplayarak buna suretlerin sureti, ideaların ideası diyordu. Bu tek kavram bir oluşu başka oluşlara nispetle şartlandıran ve olayların daimî dayanağı gibi olan *kanunlardan* her birini alacak, hepsini malum farz edecek ve bunları ifade edecek bir vahdette toplayacak, kendisinin de Aristo'nun Tanrısı gibi ve aynı sebeplerle, kendi kendinde değişmez bir surette kapanması gerekecekti.

Eski felsefeye olan bu dönüş kolay değildi, herhâlde büyük zorluklarla olacaktı. Bir Eflâtun, bir Aristo yahut bir Plotin, ilimlerinin bütün kavramlarını bir tek kavramda topladıkları zaman bunu yapmakla bütün reel âlemi kucaklıyorlar, çünkü kavramlar mevcudatın kendisini gösteriyor, hiç olmazsa bu mevcudat kadar müspet bir muhtevaya sahip bulunuyorlardı. Bir kanun ise, genel olarak, sadece bir münasebet ifade eder ve hususiyle fizik kanunlar somut mevcudat arasındaki kemiyet münasebetlerine tercüman olur. O suretle ki eğer modern bir filozof, eski felsefenin kavramlarla yaptığı gibi yeni ilim kanunlarıyla aynı şeyi yapar da her şeyi bilir farz edilen bir fiziğin bütün sonuçlarını bir tek noktada toplarsa, olaylarda bulunan somutluğu, yani idrak edilmiş keyfiyetleri, idraklerin kendisini bir tarafa bırakmış olur. Yaptığı sentez de realitenin ancak bir parçasını ihtiva eder. Filhakika yeni ilmin ilk neticesi reel âlemi kemiyet ve keyfiyet olmak üzere ikiye

ayırarak oldu: Kemiyet *cisimlere* verildi, keyfiyet *ruhlara* bırakıldı. Eskiler ise ne kemiyet ile keyfiyet ne de ruh ile beden arasına bu tarzda bir tahta perde çekmemişlerdi. Onlara göre matematik kavramlar da diğer kavramlar gibi idi, onlarla akrabaydı, fikirlerin mertebelerinde tabîî olarak bir yer alıyorlardı, aynı zamanda, ne madde hendesi bir uzam ile ne de ruh şuurla tarif ediliyordu. Aristo'nun canlı bir cismin tekemmülü ve amacına sahip oluşu demek olan “psyche”si bizim “ruh” dediğimiz şeyden daha az ruhî olan bir şeydi, çünkü Aristo'nun içine fikir karışmış olan “soma”sı, bizim “beden”imizden daha az bedenî idi. Beden ile ruh arasındaki ayrılık da henüz tamir edilemez gibi değildi. Fakat yeni felsefede bu ayrılık yapıldı, bundan sonra da soyut bir vahdeti gözeten bir metafiziğin yapacağı sentezde reel âlemin ancak yarısını anlamağa razı olması yahut da ikiye bölünen reel âlemin birbirlerine mutlak olarak irca edilememezliği dolayısıyla, bilâkis, bu bölünen âlemin bir yarısını diğer yarısının bir *tercümesi* gibi düşünmesi kalıyordu. Aynı dile ait oldukları, yani aralarında belli bir ses akrabalığı olduğu takdirde muhtelif cümleler, farklı şeyler söyleyeceklerdir. Tersine olarak, bu cümleler muhtelif dillere ait oldukları takdirde, seslerin kökten ayrılıkları sebebiyle, aynı şeyi ifade edebileceklerdir. Kemiyet ve keyfiyet için olduğu gibi ruh ve beden için de aynı şey söylenebilir. Bunların arasındaki bütün bağlar kesilmiş olduktan sonra filozoflar bunların arasında kesin bir paralelizm kurmak zorunda kaldılar; eskiler ise bunları düşünmemişlerdi. Çünkü onları birbirlerinin tercümanı sayıyor, birbirlerinin ters ve yüzü olarak alıyor ve nihayet bunların ikiliğine dayanak olarak esaslarını bir sayıyorlardı. Böylece eriştikleri sentez her şeyi kucaklayabiliyor. İlâhî bir mekanizm düşünce olaylarına teker teker mekân olaylarını, keyfiyetlere karşılık kemiyetleri, ruhlara karşılık bedenleri gösteriyorlardı.

Leibniz ve Spinoza'da da, başka şekiller altında olmakla beraber, hep bu paralelizmi buluyoruz, yalnız şekillerin başka oluşu

mekâna aynı ehemmiyeti vermemelerinden geliyor. Spinoza'da Düşünce ve Mekân, hiç olmazsa prensip itibariyle, aynı sıraya konulmuşlardır. Bu itibarla aynı aslın iki tercümesi, iki yüzü, Spinoza'nın deyişiyle aynı cevherin iki vasfı oluyorlar ve bu cevhere Tanrı demek lâzım geliyor. Bu iki tercüme de bilmediğimiz başka dillerdeki bütün tercümeler gibi, asıl tarafından davet edilmiş, asıl tarafından istenmiştir. Tıpkı bir daire esasının bir şekil ve bir denklemle otomatik olarak tercüme olunması gibi. Leibniz için de mekân, bir tercümedir amma asıl olan, tersine olarak, düşüncedir ve ancak bizim için yapılmış olan bu tercümeden düşünce vazgeçebilecektir. Tanrı'yı vaz etmekle de Tanrı hakkında, yani monadlar hakkında mümkün olan bütün görüşler zaruri olarak vaz'olunuyor demektir. Yalnız görüşlerin bir bakımdan alınmış olmaları her vakit akla gelebilir, zihnimiz gibi mükemmel olmayan bir zihnin keyfiyetçe farklı olan görüşleri, keyfiyetçe aynı olan vaziyet ve bakımların düzenine göre tasnif etmesi tabiidir, görüşlerimiz de bu düzenden alınmış olacaktırlar. Realitede ise görüşler yoktur, çünkü ancak görünmeler vardır, bunların her biri de parçalanamaz bir blok hâlinde verilmişlerdir ve kendi tarzlarına göre realitenin bütünü olan Tanrı'yı temsil ederler. Fakat biz birbirlerine benzemeyen görüşlerin çokluğunu, birbirlerinden ayrı olan bu görüşlerin çokluğu ile tercüme etmeye muhtacız, aynı zamanda bu görünüşlerin aralarındaki relatif vaziyetlerle, bunların yakınlık ve uzaklıklarıyla, yani bir miktarla, görüşlerin birbirleri arasında mevcut olan daha yakın akrabalıkla sembolleştirmeğe muhtacız. Leibniz, mekân, bir arada bulunma düzenidir dediği zaman uzam idrakinin müphem bir idrak (yani mükemmel olmayan bir zihne nisbetle olan bir idrak) olduğunu; monadlardan başka bir şey yoktur dediği zaman da bundan reel bütünün parçalı olmadığını, fakat her defasında kendi içinde tam olarak boyuna tekrarlandığını ve bütün bu tekrarların birbirlerinin tamamlayıcısı olduklarını kasteder. Böylece bir şeyin görülebilen kabartması her

noktasından alınacak stereoskopik görüşlerin topuna muadildir ve kabartmada katı parçaların bir yanyana gelmeleri görülecek yerde birbirlerini tamamlayan ve parçalanmayan, birbirlerinden farklı olmakla beraber aynı şeyi temsil eden görüşlerin *karşılıklı tamamlayıcıları*yle yapılmış olarak da mülâhaza olunabilir. Bütün yani Tanrı, Leibniz'e göre, işte bu kabartmadır, monadlar da birbirlerini tamamlayan bu yassı görüşlerdir: Bunun için Tanrı'yı "görüşleri, yani nokta-i nazarı olmayan cevher" yahut "evrensel ahenk", yani monadların karşılıklı tamamlayıcılığı olarak tarif eder. Elhasıl, Leibniz burada, evrensel mekanizmi realitenin bizim için aldığı bir görünüş gibi düşünmek suretiyle Spinoza'dan ayrılır, Spinoza ise evrensel mekanizmi realitenin kendisi için aldığı bir görünüş gibi düşünür.

PARALELİZMA VE MONİZM

Bütün realiteyi Tanrı'da topladıktan sonra, Tanrı'dan mevcudata, ebedîlikten zamana geçmek bu filozoflar için filvaki zor oluyordu. Hattâ uğradıkları zorluk Aristo ve Plotinlerin uğradıklarından daha büyüktü. Filhakika Aristo'nun Tanrısı dünyada değişen mevcudatın tam yahut kemal hâllerini temsil eden *ideaların* birbirlerine karşılıklı olarak sıkışıp girişmeleriyle elde edilmişti. Binaenaleyh dünyanın üstünde olan bir Tanrı idi, mevcudatın süresi de Tanrı'nın bir zayıflaması olarak onun ebedîliğine katılıyordu. Fakat evrensel mekanizm mülâhazasının sevk ettiği ve ona dayanak olması lâzım gelen prensip artık kendinde ne kavramları ne de *mevcudatı* toplamıyor, sadece kanunları yahut *münasebetleri* topluyor. Hâlbuki herhangi bir münasebet ayrı olarak mevcut değildir. Kanun, değişen hadleri birbirine bağlayandır; idare ettiği şeyin içindedir, bütün bu münasebetleri toplayan ve tabiatın birliğini temellendiren bu prensip de artık duyulan realitenin üstünde olamaz, içinde olur, aynı zamanda, cevherinin birliği içinde toplanmakla beraber bu cevheri başı sonu olmayan bir zincir hâlinde açıp yarmağa mahkûm olarak zamanın hem içinde hem dışında farz edilmek lâzım gelir. Filozoflar bu dere-

ce göze batan bir tenakuzu formüllendirmekten ziyade iki haddeden zayıfını feda etmeye ve mevcudatın zamandaki görünüşünü bir illüzyondan ibaret görmeye mecbur kalmış olacaktırlar. Leibniz bunu açıkça söyler, çünkü mekânı olduğu gibi zamanı da müphem bir idrak sayar. Monadlarının çokluğu heyet-i umumiye hakkında edinilen görüşlerin çeşitliliğinden başka bir şey ifade etmiyorsa tek bir monadın tarihi, bu filozofa göre, bir monadın kendi cevheri hakkında edinebildiği görüşlerin çokluğundan başka bir şey olacak gibi görünmüyor: O suretle ki zaman, her monadın kendi hakkındaki görüşlerinin heyet-i umumiyesinden ibaret olacaktır, tıpkı mekânın da bütün monadların Tanrı'ya karşı olan bakımlarının bütününden ibaret olması gibi. Spinoza'nın düşüncesi çok daha az açıktır, öyle görünüyor ki bu filozofun ebedilik ile değişme arasında yapmağa çalıştığı fark Aristo'nun öz ile gelip geçici hâller arasında yaptığı farkın aynıdır ve bu çok zor bir teşebbüstür. Çünkü Aristo'nun *kıyle* (madde)si artık inhirafı ölçmek ve esaslıdan arızıye geçişi açıklamak için değildi; Descartes bunu büsbütün ortadan kaldırmıştı. Her ne olursa olsun, "upuygun olmayan"ın "upuygun olan"la olan münasebeti hakkındaki Spinozacı telâkki derinleştirildikçe Aristocu istikamette yüründüğü daha çok hiss olunur; Leibniz'in monadları da daha aydın olarak belirdikçe Plotin'in¹³ Mâkuller (*Intelligibles*)ine daha çok yaklaşırlar. Bu iki filozofun tabiî meyilleri onları eski felsefenin sonuçlarına götürür.

Kıyası, bu yeni metafiziğin eskilerinkine benzeyişleri her ikisinin de realitede bulunan bütün duyulur şeylere uygun tek ve tam bir *ilimin* tamamiyle yapılmış olduğunu farz etmelerinden geliyor; yalnız eskiler bunu duyulan âlemin üstünde mâkul bir âlem olarak, yeniler ise duyulan âlemin içinde yapmışlardır. *Gerek realite gerek hakikat her ikisi için tamamiyle olmuş bitmiş bir hâlde ezelden*

13 Collège de France'ta 1897-1898 yılında Plotin hakkında verdiğimiz derste bu benzeyişleri meydana çıkarmağa çalışmıştık. Bunlar pek çok ve alıcıdır. Hattâ aradaki benzeyişler kullanılan formüllere kadar varır.

verilmiş sayılmaktadır. Yine her ikisi kendisini gitgide yaratan bir realite fikrinden, yani esasen mutlak olan bir *süreden* nefret eder.

Kaldı ki ilimden çıkmış olan bu metafiziğin vardığı sonuçların, ilmin içine âdeta sekerek tekrar sıçramış olduğunu göstermek güç değildir. Bizim sözde ampirizmimiz bu metafiziğe çok tesir etmiştir. Fizik ve kimya sadece âtıl maddeyi inceler; biyoloji, canlı varlığı fizik ve şimik bakımından incelerken ancak madde tarafını göz önüne alır. Mekanistik açıklamalar da, gelişmelerine rağmen, reelin ancak küçük bir kısmını kucaklar. *a priori* olarak diyelim ki reel âlem bu nevi unsurlara ayrılabilir olsun yahut hiç olmazsa mekanizm dünyada olup bitenlerin tam bir tercümesini verebilecek gibi bulunsun, fakat bu da Spinoza ve Leibnizlerin prensiplerini koyduğu ve sonuçlarını çıkardığı bir metafiziği ihtiyar etmek olur. Evet, beyin hâlleriyle ruh hâlleri arasında tam bir muadillik olduğunu tasdik eden, insanüstü bir zekânın şuurda geçenleri beyinde okumak imkânını tasavvur eden bir psiko-fizyolojist kendisini XVII'nci yüzyılın metafizikçisinden çok uzak, tecrübeye pek yakın olduğunu sanır. Fakat halis tecrübe böyle bir şey söylemiş değildir. Sadece fizik olaylarla ruhi olaylar arasında karşılıklı bir bağıllık olduğunu, ruh hâlleri için bir beyin maddesinin lâzım bulunduğunu söyler, daha fazla hiçbir şey iddia etmez. Bir haddin diğer bir hadle dayanışma hâlinde bulunmasından aralarında bir muadillik olduğu neticesi de çıkmaz. Nasıl ki herhangi bir makineye bir vida lâzımdır, vida bulununca makine işliyor, çıkarılınca işlemiyor diye vida makineye muadildir denemez. Tekabülün bir muadillik olması, yani makinenin herhangi bir parçasının vidanın muayyen bir parçasına karşılık teşkil etmesi için, harfi harfine yapılan bir tercümede olduğu gibi, her bölümün bir bölümü, her cümlenin bir cümleyi, her kelimenin bir kelimeyi eda etmesi lâzımdır. Hâlbuki beynin şuurla olan münasebeti büsbütün başka türlü görünüyor. Ruh hâlleriyle beyin hâlleri arasında bir muadillik olduğu *hipotezini*, evvelce yapmış olduğu-

muz bir çalışmada ispat etmeye çalıştığımız gibi, hakiki bir abeslik içindedir, fakat tarafsız olarak alınırsa, olgular, bunlar arasındaki münasebetin makinenin vidaya münasebeti gibi olduğunu gösterir. İki had arasında muadillikten bahsetmek Spinozacı yahut Leibnizci metafiziği sâdece anlaşılmaz bir hâle getirmek, tahrif etmektir. Uzam cihetinden olduğu gibi kabul edilen bu felsefenin düşünce cihetinden sakatlanması demektir. Spinoza ve Leibnizlerle madde olaylarının birleştirici sentezi tamamlanmış farz ediliyor: Burada her şey mekanik olarak açıklanacaktır. Fakat şuur olgularına gelince madde hakkında yapılan sentez artık sonuna kadar götürülmüyor, yarı yolda duruluyor. Şuurun bütün tabiatla değil de şu veya bu tabiat parçasıyla birlikte bulunduğu farz ediliyor. Böylece bazan bir “gölge olaycılığına” yani şuur birtakım hususi titreşimlere bağlayan ve müteferrik bir hâlde dünyanın ötesine berisine koyan bir doktrine varılıyor, bazan da şuur atomlar gibi küçücük tanelere dağıtan bir “monizm”e gidiliyor. Şu kadar var ki her ikisinde de eksik bir Spinozacılık yahut Leibnizciliğe dönülüyor. Tabiatın bu telâkkisiyle karteziyencilik arasında tarihi mutavassıtlar bulunacaktır. XVIII’inci yüzyılın doktor filozofları, daraltılmış karteziyencilikleriyle “gölge olaycılığının” ve zamanımız “monizm”inin doğmasında çok müessir oldular.

KANT’IN TENKİDİ

Bu doktrinler böylece Kant’ın kritiğine erişmemiş bulunuyorlar. Evet Kant’ın felsefesi de bütün reel âlemi kucaklayan bir ve tam bir ilim inancıyla doludur. Hattâ bir taraftan bakılırsa yenilerin yaptıkları metafiziğin bir devamı ve eski metafiziğin bir aktarılmasıdır. Spinoza ve Leibniz, Aristo’nun yaptığı gibi, bilginin birliğini Tanrı’da ayrı bir varlık gibi düşünmüşlerdi. Kantçı kritik, hiç değilse bir cihetiyle, bu hipotez’in bütününün eski ilme olduğu gibi yeni ilme de lâzım olup olmadığını yahut sadece bir kısmının kâfi olup olmadığını kendi kendine sormağa bağlıdır. Filhakika ilim, eskilerde kavramlara, yani *mevcudatın* nevilerine

yükleniyordu. Bütün kavramları bir tek kavramda toplamakla zaruri olarak bir *varlık* varıyorlardı; buna şüphesiz düşünce (*Pensée*) de denebilirdi, yalnız bu, düşünen düşünce (*Pensée-sujet*) olmaktan ziyade düşünülen düşünce (*Pensée-objet*)ydi: *Aristo*, Tanrı'yı *noeseos noesis* (düşüncenin düşüncesi) diye tarif ettiği zaman, ihtimal ki kuvveti düşünceye *noesis* değil, düşünülene *noeseos* veriyordu. Tanrı burada bütün kavramların sentezi, fikirlerin fikri idi. Fakat yeni ilim kanunlar yani münasebetler üzerinde yürür. Bir münasebet ise iki yahut birçok hadler arasında zekâ tarafından kurulmuş bir bağlılıktır. Bir münasebet ise, onu kuran zekânın dışında hiçbir şey değildir. O hâlde olaylar bir zekâ süzgecinden geçmedikçe kâinat bir kanunlar sistemi olamaz. Bu zekâ şüphesiz insana son derece üstün bir varlığın zekâsı da olabilir, öyle bir varlık ki mevcudatın maddiliğini kurmakla birlikte aralarındaki münasebetleri de kurmuş bulunabilir: Nitekim *Leibniz* ve *Spinoza*'nın hipotezleri böyleydi. Fakat bu kadar uzaklara gitmeğe ne hacet, burada neticeyi elde etmek için insan zekâsı yeter: Nitekim *Kant* meseleyi bu suretle halleder. Bir *Spinoza* yahut bir *Leibniz*'in dogmatizmi ile *Kant*'ın kritiği arasındaki fark "lâzımdır ki ile yeter ki" arasındaki fark kadardır. *Kant* bu dogmatizmi, kendisini Yunanlıların metafiziğine doğru çok uzaklara kaydıran meylin üzerinde durdurur; *Galilée* fiziğini hudutsuz olarak genişletilebilir farz etmek için yapılması lâzım gelen hipotezi asgariye indirir. Filhakika insan zekâsından bahsederken bu zekâ ne sizin ne de benim zekâmdır. Tabiatın birliği vakaa insan zekâsından gelecektir, yalnız buradaki birleştirici fonksiyon şahsi değildir. Bizim ferdi şuurumuzla ihtilâтта bulunmakla beraber onu aşmaktadır. Cevher mahiyetindeki bir Tanrı'dan çok daha noksandır, fakat tek bir insanın ve hattâ insanîyetin kolektif çalışmasından biraz fazladır. İnsanın bir parçasını teşkil etmekten ziyade insan onun içindedir, şuuriyle onun havasını teneffüs eder. İsterseniz şekli yahut *surî bir Tanrı*'dır diyelim, bu Tanrı *Kant*'ta henüz ilâhî değildir, yalnız ilahî olmağa

mütemayildir. Nitekim bu temayül Fichte'de fark edilmiştir. Her ne hâl ise, Kant'ın başlıca rolü bütün ilmimize, her ne kadar biraz tanrılaştırılmış bir beşeriyet olmakla beraber, relatif ve beşerî bir karakter vermesidir. Kant'ın bu bakımdan alınan kritiği kendinden önce gelen filozofların ilim telâkkilerini kabul ederek ve bu ilmin gerektirdiği metafiziği asgariye indirerek sadece dogmatizmleri tahdit etmekten ibarettir.

Yalnız bilginin maddesi ile sureti arasında Kant'ın yaptığı tefrik başka türdür. Zekâda, her şeyden önce münasebetler kurmak melekesi gören Kant, aralarında münasebetlerin kurulduğu hadlere zekâ dışı bir kaynak atfeder. Kendisinden biraz önce gelen filozoflara karşı bilginin tamamıyla zekâ tabirleriyle hallolunabilir olmadığını söyler. Bilgiyi felsefede tamamlıyor, şu kadar var ki bunu tâdil etmek ve başka bir plâna aktarmak suretiyle yapmak ister; Descartes felsefesinin esası olan bu unsur sonraları karteziyenler tarafından terk edilmişti.

Kant yeni bir felsefeye işte bu suretle yol açar, öyle bir felsefe ki bilginin zekâ dışında kalan cevherinde sezginin yüksek bir cehdiyle yerleşerekten olsun. Şuur, bu cevherle hemhâl olarak onun ritim ve hareketini kabul etmekle, zıt istikametlerde yapılacak iki cehdiyle, vakit vakit yükselip alçalmakla realitenin iki şekli olan madde ve ruhu artık dışarıdan görmek değil de içeriden yakalamayacak mı? Mutlakı imkân nispetinde tekrar yaşatmayacak mı? Fazla olarak bu yapılırken zekânın kendiliğinden meydana çıktığı, ruhun bütünün içinden ayrıldığı görülecek, zekânın bilgisi de artık relatif olmayarak mahdut, fakat olduğu gibi görünecekti.

İşte Kantçılığın yeniden canlandırılmış karteziyencilığe gösterebileceği istikamet bu idi. Fakat Kant'ın kendisi bu istikamette gitmedi.

Bu yola bağlanmak da istemiyordu, çünkü bilgiye zekâ dışı bir cevher ayırmakla beraber bu cevheri ya zekâ kadar geniş yahut zekâdan daha dar sanıyordu. Böyle olunca müdrikeyi bu cev-

herden ayırmayı ve neticede onun tekevvün ve kategorilerini yeniden çizmeyi düşünemiyordu. Müdrikenin kadroları ve kendisi oldukları gibi, olmuş bitmiş olarak kabul edilmek lâzım geliyordu. Zekâmıza sunulmuş madde ile zekâ arasında hiçbir akrabalık yoktu. Aralarındaki uygunluk zekânın kendi şeklini maddeye vermesinden geliyordu. Öyle ki bilginin zihnî şeklini artık bir nevi mutlak gibi vaz etmek ve bu şeklin tekevvününü meydana çıkarmaktan vazgeçmek lâzımdı. Çünkü bu bilginin maddesi bile zekâ tarafından o kadar hâl ve hamur edilmiş görünüyordu ki asıl safiyetine erişmekte hiçbir ümit yoktu. Madde artık “asıl şey (*chose en soi*)” değil, bu şeyin atmosferimiz içinden kırılarak geçmesinden ibaretti.

Eğer burada Kant’ın bilgimiz maddesinin sureti aştığına niçin inanmadığını kendi kendimize sorarsak şunu buluruz: Kant’ın tabiat bilgimiz hakkında yaptığı tenkit ilmimizin iddiaları doğru olduğu takdirde akıl yahut zihnimiz ile tabiatın ne olmaları lâzım geldiğini ayırmaktan ibaret olmuş; fakat bu iddiaları tenkit etmemiştir. Bunu söylemekle demek istiyorum ki mevcudatın bütün parçalarını aynı kuvvetle kucaklayabilir ve her tarafı aynı sağlamlıkta bir sistemde düzenleyebilir olarak kabul edilen tek bir ilim fikrini münakaşa etmeden kabul etmiş; *Sâf Aklın Tenkidi* adlı eserinde ilmin fizik âlemden hayat âlemine, hayat âleminde ruh âlemine doğru giderken objektifliğinin gittikçe azalmasını hiç düşünmemiştir. Çünkü ona göre tecrübe farklı ve belki zıt iki istikamette cevelân etmiyor. Sadece *bir* tecrübe vardır ve zekâ bu tecrübe alanını tamamiyle kucaklar. İşte Kant’ın da bütün sezgilerimizin duyularla olduğunu yahut başka bir deyimle zihnaltı olduklarını söylerken ifade ettiği budur. Filhakika ilmimiz bütün kısımlarında aynı objektifliği gösterseydi bunu kabul etmek lâzım gelecekti. Fakat farz edelim ki ilim, tersine olarak, fizikten hayatîye, hayatîden ruhîye doğru gittikçe objektifliğinden kaybediyor, *gittikçe sembolleşiyor*. O hâlde bir şeyi sembolleştirebilmek

için onu iyice idrak etmek lâzım geldiğinden ruhi ve daha genel olarak hayatı tek bir sezgi olacak, zekâ bu sezgiyi şüphe yok ki kendi diline aktararak tercüme edecek, fakat bunu yapmakla zekâyı oldukça aşacak. Başka bir deyimle zekâ üstünde bir sezgi olacaktır. Eğer bu sezgi mevcutsa ruhun kendi kendini kavraması mümkündür, o hâlde sadece harici ve olaysal bir bilgi ile kalınmayacaktır. Fazla olarak: Zihin ötesi demek istediğim bu neviden bir sezgiye sahip isek duyularla elde edilen sezgilerle bu sezgi arasında, kıztı-laltı (*infra-rouge*) ile morötesi (*ultra-violet*) arasında olduğu gibi, bazı mutavassıtlarla bir süreklilik olacağı şüphesizdir. Şu hâlde duyularla olan sezgi kendiliğinden yükselecektir. Artık bilinmez bir asıl şey (*chose en soi*)'in sadece hayaletine erişmeyecek, üzerinde elzem olan bazı düzeltmeler yapılmak şartıyla bizi mutlakin içine sokacaktır. İlmimizin biricik maddesi duyulardan gelen sezgide görüldükçe zihnin ilmî bir bilgisini baltalayan bir relativlik bütün ilimleri kaplıyordu. Bundan böyle cisimlerin idraki ve binaenaleyh duyulardan gelen sezgi de relatif görünüyordu. Fakat muhtelif ilimler arasında bir ayırma yapılır ve cisimlere tatbik edildiği vakit aslâ sembolik olmayan bir bilgi tarzının (ve neticede hayatının) ilmî bir ruh bilgisine az çok yapma olarak teşmil edilmiş olduğu görülürse böyle olmayacaktır. Daha ileri gidelim: Eğer böylece farklı mahiyette iki sezgi varsa (ikincisi zaten birincisinin mânası tersine çevrilerek elde edilir) ve eğer zekâ tabîî olarak ikinciye çevriliyorsa zekâ ile bu sezginin kendisi arasında esaslı hiçbir fark olmayacaktır. Bu suretle duyulardan gelen bilgilerin maddesiyle sureti, hassasiyetin “sâf şekilleri” ile müdrikenin kategorileri arasındaki perde kalkacak. Ve böylece kendi konusunda kalan zekâ bilgisinin madde ve suretinin karşılıklı intibaklarla birbirlerini doğurduğu, zekânın cisimliliğe, cisimliliğin de zekâyı göre kalıplaştığı görülecektir.

Fakat Kant bu sezgi ikiliğini ne kabul etmek ister ne de edebilir; kabul etmesi için süreyi mekânlaştırılmış zamandan ayırması

lâzımdı. Mekânın kendisinde ve mekâna bağlı olan geometride maddi şeylerin geliştikleri istikametin ideal bir haddini görmüş olması lâzım gelmişti, fakat onlar bu istikamette gelişmemişlerdir. *Sâf Aklın Kritiği* adlı eserinin harfine ve belki de ruhuna bundan daha zıt olan bir şey yoktur. Bu eserde bilginin bize daima açık bir liste, tecrübenin de boyuna devam eden bir olgular filizlenmesi gibi gösterildiği şüphesizdir. Fakat Kant'a göre bu olgular gitgide bir plân üzerinde dağılırlar; birbirlerinden ayrı oldukları gibi zihninin de dışındadırlar. Olguları açıldıktan sonra değil de açılmaları esnasında yakalayacak, böylece mekânın ve mekânlaştırılmış zamanın altını eşleyecek içten bir bilgi, aslâ mesele olmamıştır. Hâlbuki şuurumuzun bizi bulundurduğu yer bu plânın altıdır; gerçek süre de buradadır.

Kant bu cihetten de kendinden önce gelen filozoflara oldukça yakındır. Zamani olmayan ile birbirlerinden ayrı anlara ayrılmış zaman arasında bir orta kabul etmez. Bizi zamani olmayana götürecektir bir sezgi olmadığına göre her sezgi böylece, tarifi iktizası, duyulardan gelen bir sezgi oluyor. Fakat mekânda dağılmış fizik mevcudiyet ile metafizik dogmatizmin dediği gibi, kavramsal ve mantıki bir varlıktan başka bir şey olmayan gayri zamani bir mevcudiyet arasında şuur ve hayat için bir yer yok mudur? Hiç şüphesiz vardır. Bunu görmek için sürede tekrar birleştirmek üzere anlardan hareket edecek yerde süreden anlara gitmek üzere sürede yer almak lâzımdır.

Bununla beraber Kant'tan hemen sonra gelenler onun relativizminden kurtulmak için zamani olmayan bir sezgi tarafına doğruldular.

Bunların felsefelerinde oluş, ilerleme, tekâmül fikirleri vakaa geniş bir yer alıyor gibidir. Fakat süre bu felsefelerde gerçekten bir rol oynuyor mu? Reel süre odur ki onda her şekil, evvelki şekillerden kendisine katılan bir şeyle çıkar ve açıklanabildiği nispette hep bu şekillerle açıklanır. Fakat bu şeklin, kendisinin belirttiği farz

edilen varlığın bütününden doğrudan doğruya çıkarılması Spinozacılığa dönmek olur. Bu ise Leibniz ve Spinoza'nın yaptığı gibi sürenin yapıcı her türlü tesirini inkâr etmeğe varır: Kant'tan sonra gelen felsefe, mekanistik teorilere karşı ne kadar şiddetli davranırsa davranırsa mekanizmde görülen ve bütün realiteler için aynı olan tek bir ilim fikrini kabul eder. Bu itibarla mekanizm doktrinine tasavvur ettiğinden fazla yakındır; çünkü madde, hayat ve ruh telâkkisinde mekanizmin farz ettiği derece derece artan karışıklık yerine bir *ideanın* derece derece gerçekleşmesini yahut bir iradenin derece derece objektifleşmesini koyar. Yine derecelerden bahseder ve bu dereceler varlığın bir tek yönde takip ettiği bir merdivenin basamaklarıdır. Kısası, mekanizmin tabiatı yaptığı parçalamaları yapar: Onun bütün çizgilerini muhafaza eder; yalnız başka renklerle boyar. Hâlbuki bu çizgilerin kendisi, hiç olmazsa yarısı yeni baştan çizilmek ister.

Bunun için filvaki Kant'tan sonra gelenlerin metodu olan inşa metodundan vazgeçerek tecrübeye başvurmak, —hem de aksiyonumuzun eşya üzerine olan tesirleri arttığı nispette— zekâmızın teşkil etmiş olduğu kadrolardan icap eden yerlerde kurtulmuş, tasfiye edilmiş bir tecrübeye başvurmak lâzım gelecektir. Bu neviden bir tecrübe zaman dışı bir tecrübe değildir. Bu tecrübenin aradığı tek şey, parçalar arasında mütemadiyen bozulup yeniden yapılan tertiplerle idrak ettiğimizi sandığımız mekânlaştırılmış zamanın ötesinde bütünün mütemadiyen yeniden eriyip kaynaştığı somut süredir. Yine bu tecrübedir ki reeli bütün kıvrımlarında izler. İnşa metodu gibi gittikçe yükselen genelliklere, kat kat üstüne yükselmiş mükemmel bir kâşaneye götürmez. Hiç değilse telkin ettiği açıklamalarla açıklanması istenen şeyler arasında boşluk bırakmaz. Reelin yalnız bütününü değil, teferruatını da aydınlatmak ister.

SPENCER'İN TEKÂMÜLCÜLÜĞÜ

19'uncu yüzyıl düşüncesinin indilikten kurtulmuş, olguların teferruatına kadar inebilmiş bu neviden bir felsefe istediği şüphesizdir.

Bu felsefenin somut süre dediğimiz zamanın içinde yer almayı istediğinde de şüphe yoktur. Mânevi ilimlerin yükselmesi, psikolojinin ilerlemesi, biyoloji ilimleri arasında ambriyoloji'nin gittikçe ehemmiyet kazanması, elhasıl, bütün bunlar içten gelişen, sürenin kendisi olan bir realite fikrini telkin etmeliydi. Nasıl ki tekâmül doktrinini müjdeleyen bir mütefekkir çıktığı zaman bütün nazarlar ona dönmüştü, çünkü maddenin görme ve idrak etme kabiliyetine, ruhun da akliliğe doğru ilerlemesi bu tekâmülde yeniden çizilmiş ve bu ilerlemede dış ile iç arasındaki tekabüllerin derece derece artan karışıklıkları takip edilmiş olacak ve nihayet mevcudattaki cevherin değişmeden ibaret olduğu görülecekti. Nitekim Spencervari tekâmülcülüğün on dokuzuncu yüzyıl düşüncesi üzerindeki büyük çekiciliği de buradan geliyordu. Spencer, Kant'tan ne kadar uzak görünürse görünsün, Kantçılığı da ne kadar bilmez olursa olsun, felsefenin Kantvari kritiği hesaba katarak hangi istikamette yoluna devam edebileceğini biyoloji ilimleriyle daha ilk temasta çok iyi hissetmişti.

Fakat bu yola daha girer girmez yan çizmiş bulundu. Mevcudatın tekevvününü yeniden çizmeyi vadedmişti. Fakat bambaşka bir şey yapıyordu. Doktrini gerçi tekâmülcülük adını taşıyor; evrensel oluşun akışını aşağıdan yukarıya çıkmak ve yukarıdan aşağıya inmek suretiyle göstermek istiyordu. Hakikatte ise yaptığı felsefede ne oluştan ne de tekâmülden eser vardı.

Bu felsefeyi derinden incelemek niyetinde değiliz. Sadece şunu söyleyelim: *Spencer'in mûtat metodu tekâmülü, tekâmül etmişin parçalarıyla yeniden inşa etmekten ibarettir.* Bunu bir misal ile anlatalım: Bir mukavvanın üzerine bir resim yapıştırır, sonra da parçalara bölersem bu resmi tekrar vücuda getirmek için mukavva parçalarını lâzım olduğu gibi birleştirebilirim. Bu tarzda kesilmiş parçaları tertip ederek güzel ve renkli bir resim elde eden bir çocuk böylece resmi ve renkleri *vücuda getirdiğini* sanır. Hâlbuki çizmek ve resim yapmak işi ile evvelce resmedilmiş ve boyanmış bir resmin parçalarını bitiştirmek işi arasında hiçbir münasebeti yoktur.

Bunun gibi, tekâmülün en basit neticelerini terkip etmekle de en karmaşık neticelerini iyi kötü taklit edebilirsiniz; fakat bunların hiçbirinde tekâmülün doğuşunu yeniden çizmiş olmazsınız. Çünkü tekâmül etmişin tekâmül etmişe bu suretle yamanması asıl tekâmül hareketine hiçbir zaman benzemeyecektir.

Spencer'in *illüzyonu* bunu yapmakla tekâmül hareketini ifade etmiş olduğu zannı idi. Hâlbuki realiteyi bugünkü şeklinde alıyor; sonra da kırıp parçalara ayırarak rüzgâra savuruyor; daha sonra bu parçaları "toplayıp tamamlıyor", tamamlıyor amma "tekâmülün akış ve hareketini de ortadan kaldırmış oluyor." *Bütünü* bir mozaikçi gibi taklit ettikten sonra resmi yeniden çizdiğini, oluş ve tekâmülü gösterdiğini sanıyor.

Maddeden mi bahsediyor? Gözle görülür, elle tutulur cisimler hâlinde birleştirerek tamamladığı dağınık unsurlar, önce mekân boyunca saçılmış farz ettiği basit cisimlerin parçacıkları gibi görünüyorlar. Bunlar herhâlde "maddi noktalar"dır ki netice itibariyle değişmez noktalar hakiki küçük katı şeylerdir: Bize en yakın ve bizim tarafımızdan kullanılmağa en elverişli olan da bu katılık olduğu için sanki maddiliğin aslı da katı olmalı imiş. Hâlbuki fizik ilerledikçe esir, elektrik gibi maddelerin hassaları, gözle gördüğümüz maddelerin hassalarına bakarak tasarlananın imkânı olmadığını gösteriyor, hattâ bunlar belki de bütün cisimlerin esasıdır. Fakat felsefe olaylar arasında duyularımızla kavranan münasebetlerin şematik olarak gösterilmesinden başka bir şey olmayan *esirden* daha yükseltilere çıkar. Pekâlâ biliyor ki mevcudatta görülüp tutulabilen ne varsa hepsi üzerlerinde yapmamız imkânı olan aksiyonları gösterir. Tekâmül etmişleri bölmekle tekâmül eden şeyin esasına erişilecek değildir. Tekâmül etmiş olanı kendi kendisiyle yeniden terkip etmekle de tekâmül, yeniden yapılmış olacak değildir: Çünkü tekâmül etmiş şeyler tekâmülün son hadleridir.

Ruhtan mı bahsediliyor? Spencer burada da refleksleri reflekslerle terkip etmek suretiyle içgüdülerini ve iradenin vücut buluşunu

göstermiş olduğunu sanır. Görmez ki irade gibi ihtisaslaşmış olan bir refleks tekâmülün son noktasıdır, başlangıçta farz edilemez. Yalnız kesin şekline ikincinin birinciden önce varmış olması çok muhtemeldir; şu kadar var ki bunların ikisi de tekâmül hareketinin tortuları oldukları için bu hareketin kendisi ne yalnız ikincisine ne de yalnız birincisine bakmakla ifade edilecek gibi değildir; çünkü refleks hareketiyle irade hareketini birbirine karıştırmakla işe başlamak lâzım gelecektir. Bundan sonra da bu iki şekil altında anılan ve her ikisine iştirak ettiği hâlde hiçbirisi olmayan seyyal realitenin aranması lâzım gelecektir. Hayvan silsilesinin henüz farklılaşmamış bir protoplâzma yığınının ibaret olan ve en aşağı derecesinde bulunan canlı bir varlıkta tembihe karşı gösterilen reaksiyonun, irade fiilinde olduğu gibi, henüz muayyen bir mekanizması yoktur; o hâlde ki henüz ne bir ifade hareketi ne de bir reflekstir, bununla beraber her ikisini de müjdeler. Nitekim âni bir tehlikeden kurtulmak için yarı iradi, yarı otomatik hareketler yaptığımız zaman bu ana faaliyetin bir parçasını kendi nefsimizde tecrübe ediyoruz: Bu hareketler ilk faaliyetin eksik bir taklidinden başka bir şey değildirler, çünkü burada teşekkül etmiş, hem beyinde hem de omurilikte yerleşmiş iki faaliyetin bir halitası karşısındayız. Hâlbuki ilk faaliyet basit bir faaliyettir, bu basit faaliyet omurilik ve beyin mekanizmalarının teşekkül etmeleriyle farklılaşmıştır. Spencer bütün bunları görmüyor, çünkü metodunun esas teşekkülün yavaş yavaş olan ve tekâmülden ibaret bulunan gidişini bulup çıkartacak yerde teşekkül etmiş teşekkül etmişle yeniden terkip etmekle kalıyor.

Nihayet ruh ile madde arasındaki münasebetten mi bahsediliyor? Zekâyı maddeye uygunlukla tarif etmekte Spencer'in hakkı vardır. Burada bir tekâmülün sonunu görmekte de haklıdır. Fakat bu tekâmülü yeniden çizmek noktasına gelince yine tekâmül etmiş tekâmül etmişle tamamlamak suretiyle boşuna uğraşıyor. Hâlen tekâmül etmiş en ufak bir parçayı ele alarak bununla bugünün

tekâmül etmiş bütününü teşkil ediyor, böylece oluşu, tekâmülü gösterdiğini boş yere iddia ediyor.

Filhakika Spencer'e göre, tabiatla birbiri ardınca vuku bulan olaylar insan zihnine tasavvurlar hâlinde akseder. Buna göre olaylar arasındaki münasebetlere tasavvurlar arasındaki münasebetler simetrik olarak karşılık olur. Tabiatın olaylar arasındaki münasebetleri yoğunlaştıran en genel kanunları bu suretle düşüncenin nâzım prensiplerini doğurtmuş bulunur. Tasavvurlar arasındaki münasebetler de bu prensiplerde tamamlanmışlardır. Buna göre zihin tabiatın bir aynası oluyor. Düşüncemizin mahrem yapısı mevcudatın yapısına noktası noktasına tekabül ediyor. Şu kadar var ki insan zihni olaylar arasındaki münasebetin bir aynası olmak için her şeyden önce olayların mevcut olması, yani oluş sürekliliğinden koparak ayrılmış olguların bulunması lâzımdır, bu tarzda ayrılmalar elde birmiş gibi sayılarak bugünkü idrak tarzımız olduğu gibi alındıktan sonra zekâmız da bugünkü hâliyle elde birmiş gibi alınıyor demektir, çünkü bütün bu ayırma tarzları ona nispetle, yalnız ona nispetle oluyor. Memeli hayvanlarla böceklerin de tabiatı aynı gözle gördükleri ve mevcudatı birbirlerinden aynı suretle ayırdıkları mı düşünüyor? Zeki olmak itibariyle, böcekler de, zekâmızdan bir parçaya zaten sahiptirler. Canlı her varlık madde dünyasını aksiyonlarının takip edeceği yollara göre ayırır, bunlara göre parçalar: Takip edilmesi *mümkün olan bu aksiyon* yollarıdır ki birbiriyle çaprazlaşarak tecrübe ağını örерler. Tecrübe ağının her gözü böylece bir olgu olur. Nasıl ki bir şehir de sadece binalardan terekküp eder, şehrin sokakları binalar arasındaki aralıklardan başka bir şey değildir; denebilir ki tabiatla da bunun gibi yalnız olgular vardır, olgular bir kere vaz'edildikten sonra münasebetler olgular arasında uzanan yollardan ibaret kalır. Fakat bir şehirde binaların yerleriyle şekillerini ve sokakların, istikametini tâyin eden âmil, arsaların tedricen yapılan taksimatıdır. Binaların bulundukları yeri ve sokakların istikametini gösteren ikinci derecedeki taksimat

tarzını anlamak için önceden tedricen yapılan bu taksimatı bilmek lâzımdır. Spencer’i asıl yanıltan şey bu taksimat âmilini elde birmiş gibi almasıdır, Hâlbuki asıl mesele bu taksimatın nasıl yapıldığını bilmektir. Düşünce kanunlarının olgular arasındaki münasebetleri tamamlamak olduğu da kabulüm. Fakat bu olguları bugün benim için nasılsalar o şekilde vaz’ettiğim andan itibaren idrak ve düşünce melekelerimi bugün bende nasılsalar öyle farz ediyorum demektir; çünkü reel âlemi cisimlere ayıran bu melekeler olduğu gibi realitenin bütününe olgulara ayıran da bu melekelerdir. Böyle olduktan sonra düşüncenin kanunları olgular arasındaki münasebetlerden çıkmıştır diyecek yerde, idrak edilen olgular ve binnetice aralarındaki münasebetler düşüncenin şeklinden çıkmıştır iddiasında da bulunabilirim. Çünkü bu iki ifade tarzı aynı kıymettedir. Esas itibariyle aynı şeyi söylüyorlar. İkinci ifade tarzı ile vakaa tekâmülden bahsetmekten vazgeçiliyor. Fakat birinci ifade tarzıyla tekâmülden yalnız bahsediliyorsa da fazla bir şey yapılmış olmuyor. Çünkü gerçek bir tekâmülcülüğün arayacağı şey zekânın *nasıl bir yaşama tarzı* ile kendi yapı plânını almış olduğunu, maddenin cisimlere ayrılma tarzının nasıl vücut bulduğunu meydana çıkarmaktır. Bu yapı ve bu cisimlere ayrılma zekâ ile maddenin iki dişli çark gibi birbirlerine geçmeleri ile olmuştur. Bu itibarla birbirlerini tamamlarlar. Birbirleriyle de ilerlemek mecburiyetindedirler. Hattâ zihnin ister bugünkü yapısı vaz’edilsin ister maddenin cisimlere ayrılması elde birmiş gibi alınsın, her iki hâlde de tekâmül etmişte kalınıyor: Tekâmül eden şeyden ve tekâmülden hiçbir şey söylenmiş olmuyor.

Hâlbuki yeniden bulunması lâzım gelen şey bu tekâmüldür, ilimlerini son derecede derinliklere götüren âlimler fizik alanında parçalar üzerine yürütülen muhakemelerin bütün üzerine yürütülen muhakemeler gibi olamayacağına, bir ilerlemenin başı ile sonuna aynı prensiplerin tatbik edilemeyeceğine, meselâ ne yaratma ne de yok etmenin atomu vücuda getiren korpüslükler bahsinde

kabul edilemez bir şey olmadığına inanmaya daha şimdiden temayül etmektedirler. Bu bakımdan âdeta somut sürede yer almağa temayül ediyorlar. Bu suretle somut sürenin içinde yer almağa doğru gidiyorlar; sadece parçaların terekkül ettiği değil de doğuşun olduğu biricik yer de bu sürenin içidir. Vakaa âlimlerde sözü geçen yaratma ve yok etme, hareket ve enerjiye taallûk ediyor, yoksa enerji ve hareketin içinden geçtiği tartıya gelmez muhite taallûk etmiyor. Fakat maddeye hakîki mânasını veren, onu tâyin eden enerji ve hareket kalmadıktan sonra geri kalan ne olabilir? Filozoflar âlimlerden daha uzaklara gitmelidirler. Hayalî bir sembolden başka birşey olmayan şeyleri silip süpürdükten sonra madde âleminin basit bir seyyaleye, bir akış sürekliliğine, bir oluşa döndüğünü görecekler. Böylece gerçek süreyi daha faydalı olan hayat ve şuur alanlarında yeniden bulmağa hazırlanacaklardır. Daha faydalı olan hayat ve şuur alanlarında diyoruz, çünkü ham madde âlemindeki akış ağır bir hata irtikâp edilmiş olmadan pekâlâ ihmal olunabilir: Zaten demiştik ki madde geometri ile safralanmıştır, fazla olarak, zamanda gelişmediği gibi *inen* bir realite olmak itibariyle ancak çıkan bir realiteyle dayanışmak suretiyle gelişebilir. Hayatla şuur ise bu çıkan realitenin ta kendisidir. Bunların hareketlerini kabul ederek esaslar bir kere yakalandıktan sonra geri kalan realitenin bunlardan nasıl çıktığı anlaşılır. Tekâmül de çıkagelir ve her ikisinin bu tekâmül içinde, gittikçe yerleşmeleriyle maddeleşme ve zihinleşmenin derece derece belirdiği görülür. İşte o zamandır ki bugünkü neticeleri sunî olarak tekâmülün parçalarıyla yeniden terkip edilecek yerde, bugünkü neticelerine kadar gitmek üzere tekâmül hareketinin içine girilir. Bize kalırsa felsefenin asıl fonksiyonu da burada görülür. Böyle anlaşılan bir felsefe sadece ruhun kendine dönmesi değildir, beşerî şuurun içinden çıktığı canlı prensiple yekvücut olması, yaratıcı ceht ile temasa gelmesidir. Bu felsefe umumiyetle oluşun derinleştirilmesidir, gerçek tekâmülcülüktür ve neticede ilmin gerçek temadisi, şu şartla ki

ilim kelimesinden tespit edilmiş yahut ispat edilmiş hakikatlerin bir bütünü anlaşılсын; yoksa Aristo'nun eski fiziği etrafında olduğu gibi Galilée fiziği etrafında da on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında püskürmüş yeni bir skolastik anlaşılmasın.

ESERDEKİ TERİMLER VE TÂBİRLER

A	
Acte	Amel
Aphasie	Afazi
A priori	Deneyden önce
Aptitude	Kabiliyet
Analyse	Analiz
Avorton	Düşük
Association	Birleşme, çağırışma
Antécédent	Öncül
Action	Fiil, aksiyon
Artisan	Zanaatçı
Affection	Teessür
Absolu	Mutlak
Attribut	Yüklem
Approximatif	Takribî
A fortiori	Haydi haydi

B	
Bon sens	Sağduyu
Bulbe	Soğancık
C	
Continuité	Süreklilik
Cellules bipolaires	Çift kutuplu hücreler
Cellules multipolaires	Çok kutuplu hücreler
Continu	Sürekli
Compréhension	İçlem
Chose	Şey
Clarté	Açıklık
Causalité	Sebeplilik, kozalite
Chambre noire	Karanlık oda
Cornée	Korne
Complexe	Karmaşık
Comprehensive	İçlemlili
Canalisée	Yatak açmış
Corrélation	Karşılıklı bağıllık, bağlaşım
Choses	Eşya
Caractère	Karakter
Cellules visuelles	Görme hücreleri
Complémentaire	Tamamlıyan
Construction	Yapı
Crustacés	Kabuklular
Corrélatif	Karşılıklı
Corp sphérique	Muhitî cisim, çevresel cisim
Causalité mécanique	Mekanik kozalite
Concret	Somut
Composé	Mürekkep, bileşik
Certitude	Yakîn
Cornue	Karni

D	
Déclancher	Boşaltmak
Discontinuité	Süreksizlik
Dialecticien	Diyalektikçi
Distinction	Seçiklik
Désintéressé	Menfaatsiz
Devenir	Oluş
Demi noyau	Yarım nüveler
Déroulement	Açılma, serilme
Discontinuu	Süreksiz
Désordre	Düzensizlik
Dogme	Dogma
Doctrine	Doktrin
Déclanchement	Boşalma
Directions	Yönler
Durée	Süre
Derivée	Müştak; türev
E	
Entendement	Müdrike
Effort	Cehit, gayret, çaba
Étendu	Uzam
État	Hal
Extension	Kaplam
En fait	Fiilen, fiilî olarak
En droit	Hükmen, hükmi olarak
Évolution	Tekâmül
Espèces	Neviler
Êtres	Varlıklar
Écart	Sapış, sapma
Excitant	Münebbih, uyaran
Encéphale	Beyin

Expansion	Uzantı
Élan	Hamle
Élan originel	Ana hamle
Externe	Dış
Echinoderme	Derisi dikenliler
Embryon	Embriyon
Équations différentielles	Diferansiyel (ayrimsal) denklemler
F	
Forme	Suret, şekil
Formelle	Formel
Fabrication	Fabrika işi (mamulât), yapma şey
Filogénèse	Nev'i tekevvün
Faune	Hayvanlar mecmuası; favna
Finalisme radical	Kökten finalizm
Foetus	Düşük
Finalité	Amaçlılık, finalite
Fait	Olgu
Faculté	Meleke
G	
Généralisation	Genelleme
Genre	Cins
Généraliser	Genellemek
Germinatif	Doğurucu, germinatif
H	
Hipnotiser	Uyutmak (suni olarak)
Hétéroplastie	Gayrimütecanis tekevvün
Histologie	Histoloji
Hypothèse	Hipotez, faraziye
Hétérogène	Heterogen, bir cinsten olmayan
Hydre	Hidra
Hypertrophie	Aşırı büyüme

I	
Intuition	Sezgi, seziş
Insecte	Böcek
Influx nerveuse	Sinir seyalesi
Impulsion	İçtepi
Infusoires	Haşlamlılar
Intention	Niyet
Idees	Örnekler (Eflâtundaki mânasıyla), Idea'lar.
Interne	İç, içlek
Innée	Fıtri, doğuştan
Inerte	Âtıl, cansız
Inconnaissable	Bilinemez
Infinie	Sonsuz, bitimsiz
Irréel	Reel olmayan, gerçek olmayan
Illusion	Yanılsıma
Inpondérable	Tartılamaz
Individu	Fert
J	
Jouée	Oynanmış, vücutla yapılmış
L	
Le parallélisme	Paralelizm, başabaş gitme; paralelcilik
Les virtualités	Bilkuvvelikler
La science universelle	Evrensel ilim
Le réel	Reel, gerçek
Loi de causalité	Kozalite kanunu
La membrane nerveuse	Sinir zarı
Le pur mécanisme	Halis mekanizm
Le progrès	İlerleme
La contingence	İmkân, olabilirlik
Les généalogies	Kütükler

Latente	Meknî (örtülü)
La complémentarité	Tamamlayıcılık
L'adaptation	İntıbak, uyma
Les invertébrés	Omurgasızlar
La loi de corrélation	Karşılıklı bağıllık, kanunu
Lésions	Âfetler
Libre	Hür, serbest
Les concepts	Kavramlar (mefhumlar)
L'intelligence	Zekâ
Les notions	Bilgiler, kavramlar
Le temps	Zaman
Lombriculus	Solucan
Les entités	Mevhum varlıklar
Les parties	Parçalar
Les sens	Duyular
Larvaire	Sürfevi
La même produit le même	Tıpkı tıpkıyı doğurur.
M	
Monde intelligible	Akıl âlemi
Mobilité pure	Sâf hareketlilik, katıksız hareket
Matière	Madde
Mollusque	Yumuşakçalar
Mutations	Birden değişmeler
Monstruosités	Ucubelikler
Moelle	Omurilik
Multiplicité	Ben
Masse	Kütle
N	
Nature	Mahiyet, tabiat
Noyau	Nüve, çekirdek

O	
Orbite de l'oeil	Göz çukuru
Ordonné	Düzenli
Orthogénèse	Ferdi tekevvün
Occasion	Vesile
Organe	Organ
Originel	Aslı; temel
Ovule	Yumurtacık
Oursin	Deniz kestanesi
Opérations	Ameliyeler
Objet	Şey, nesne, konu
Organisé	Organikleşmiş
Objectivité	Objektiflik
P	
Présent	Hal
Perception	İdrak
Paléontologie	Paleontoloji
Probabilité	İhtimallilik
Processus	Proçes, süreç
Potentiellement	Meknâ olarak; örtülü olarak
Particulier	Özel
Primordial	İlksel
Principe	Prensip; ilke
Postulat	Konut, postulat
Pirincipe vitale	Hayati prensip
Molécule	Zerre
Passif	Pasif
Peigne	Deniztarağı
R	
Relations	Münasebetler
Raisonnement	Akıl yürütme, muhakeme
Raison d'être	Hikmet-i vücut

Relatif	İzafî; rölâtîf
Régénération	Yeniden teşekkül
Règne	Boy
Réalité	Realite, gerçek
Réservoirs	Depolar
Rationalité	Aklîlik
Representations	Tasavvurlar, tasarılar
Raison	Akıl
S	
Sens commun	Halk duygusu
Solidaire	Dayanışmalı, bağlaşımlı
Sui generis	Nev'i şahsına munhasır
Saprophite	Saprofit
Structure	Yapı
Sports (İngilizce)	Oyuncaklar
Sensations	Duyular
Sous-groupes	Alt gruplar
Sclérose	Göz akı
Simultanéités	Hemzamanlılıklar, zamandaşlıklar
Sélection naturelle	Tabiî ıstıfa
Somnambule	Uykuda gezen
Spéculation	Spekülâsyon
Symbolique	Sembolik
Sentiments	Duygular
Succession	Tevâli; art arda geliş
Survivance	Arta kalma
T	
Trajectoire	Mahrek; yörünge
Torpeur	Uyuşukluk
Terme	Had; term
Tout fait	Olmuş bitmiş

Transformations	İstihaleler, şekil değıştirmeler
Tare	Bozukluk
Thèse	Tez
Trait d'union	Şiraze
Tourbillonnement	Helezoni hareket
Tout	Bütün
Théorique	Teorik
Tendances	Temayüller, sarkmalar
U	
Unification	Birleştirme
Unité	Birlik, vahdet
Universelle	Evrensel
Universalité	Evrensellik
Un processus discontinu	Süreksiz bir süreç (proçes)
V	
Vertébrés	Omurgalılar
Virtuellement	Bilkuvve
Variations brusques	Birden değışmeler
Volitions	İstekler

DİZİN

A

Achille 357

Aksiyon 27, 29, 38, 41, 45, 53, 84, 175,
223, 246, 248, 254, 256-261, 263,
268, 270, 272, 280-282, 292, 298,
300-303, 307, 312, 313, 318, 319,
323, 324, 345-348, 350, 351, 353,
373, 374, 388, 403, 405-407, 411

Archimede 377

Aristo 14, 196, 231, 282, 359, 361, 362,
366-368, 370-372, 374, 375, 377,
389, 391, 392, 394, 395, 397, 398, 410

B

Bateson 130

Beethoven 279

Bilgi teorisi 18, 55, 69, 234, 235, 252,
256, 263, 264, 275, 285

Biyolojik tekâmül 95

Boltzmann 296

Brown-Séguard 146-148

Bucher de Parthes 198

C

Carnot 295, 297, 307

Cehti 41, 46, 69, 70, 71, 75, 126, 143,
144, 150, 152, 159, 177, 179, 181,

185, 190-192, 198, 201, 227, 228,
233, 257, 266, 268, 290, 291, 297-
299, 305, 313, 314, 319, 329, 334,
379, 409

Charrin 147, 148

Cope 105, 143, 176

D

Darwin 19, 26, 43, 44, 123, 124, 130-133,
138, 142, 151, 174, 226, 227

Darwinciliğ 123, 151

Darwincilik 44

De Vries 44, 95, 130, 151

Delamare 147

Descartes 14, 36, 93, 330, 378, 387, 388,
395, 399

Dormfesiter 139

Du Bois-Raymond 107, 108

E

E. B. Wilson 105

Eflâtun 14, 117, 214, 250, 359, 361-363,
366-368, 371, 374, 378, 389, 391,
415

Eimer 123, 138, 140, 151, 152

Eklembacaklı 192, 194-196

Elealı Zenon 354

Eski Çağ 360, 364, 373

F

Faraday 260

Ferdî tekevvün 141, 417

Finalizm 8, 44, 58, 59, 70, 108-110, 113-116, 118-121, 140, 154, 156, 159, 161, 168, 169, 189, 414

Fiziko-şimik 52, 85, 100-102, 105, 106, 123, 140, 165, 280

G

Galileè 375

Genelleme 43, 217, 414

H

Hafıza 4, 13, 16, 21, 34-42, 60, 76, 78, 89, 91, 92, 224, 246, 258, 281, 331, 342, 384

Halk duygusu 8, 82, 89, 100, 212, 278, 418

Hayat hamlesi 13, 44, 45, 47-49, 53-59, 68, 119, 122, 152, 153, 166, 178, 189, 192, 194, 196, 233, 239, 292, 301, 302, 305, 307, 309, 311, 315

Hayat teorisi 69

Hayati prensip 111, 112, 417

Homo faber 200

Homo sapiens 200

Hugo de Vries 130

Huxley 5, 108

İ

İçgüdü 8, 13, 41, 49-51, 54, 55, 57, 163, 196-205, 207-210, 216, 217, 221, 223-234, 240, 245, 247, 248, 317, 405

İdrak 8, 9, 16, 17, 20, 21, 27, 34, 37-41, 47, 51-53, 61, 75-77, 84, 85, 87, 109, 155, 161, 165, 208, 215, 217, 218, 225, 227, 230, 231, 233, 236, 247, 262, 263, 276, 282, 328, 329, 331, 332, 341, 347-351, 353, 363, 365, 366, 368, 370, 372, 375, 376, 381, 384, 386, 391, 393, 395, 401, 403, 404, 407, 408, 417

İntibak 13, 37, 38, 39, 40, 42, 52, 65, 66,

119, 123, 125-128, 134, 136, 137, 143, 154, 168, 169, 181, 188, 191, 194, 212, 224, 238, 255, 353, 374, 401, 416

K

Kant 14, 18-20, 22, 25, 26, 46, 50, 52, 57, 67, 206, 260-263, 267, 284, 334, 336, 359, 363, 397-404

Karakter 15, 23, 32, 33, 40, 41, 79, 81, 85, 87, 94, 98, 100, 105, 106, 116, 166, 167, 171-174, 177, 180, 191, 195, 200, 210, 212, 216, 218, 230, 233, 255, 279-281, 285, 306, 313, 336, 338, 342, 352, 353, 372, 374-376, 399, 412

Karşılıklık 133-135

Kepler 283, 375-378

L

Lamarck 43-45, 47, 130, 142, 143, 150-152, 227

Laplace 107

Leibniz 14, 37, 108, 109, 327, 389, 392-398, 403

M

M. Jourdain 276

Mekanizm 13, 14, 44, 58, 70, 73, 78, 88, 89, 101, 103, 104, 106-109, 111, 113-116, 118, 121-125, 129, 135, 137, 138, 147, 154-156, 158, 159, 161, 168, 175, 178, 183, 187, 200, 211, 222, 231, 232, 234, 236, 239, 252, 272, 278, 287, 303, 306, 312-314, 321, 322, 325, 327, 329-333, 335, 337, 339, 341, 343, 345, 347, 349, 351, 353, 355, 357, 359, 361, 363, 365, 367, 369, 371, 373, 375-377, 379, 381, 383, 385, 387-397, 399, 401, 403, 405-407, 409, 415

Moulin-Quignon 198

Moussu 147

Müdrake 68-71, 83, 211, 300, 325, 333, 399, 400, 401, 413

N

Nebat 13, 49, 51, 56, 57, 85, 94, 98, 126, 127, 134, 144, 151, 152, 171-174, 176-184, 191-194, 196, 197, 204, 225, 227, 229, 240, 298, 304, 305, 309, 316, 319, 377

Netice 18, 20, 24, 29, 30, 33, 35-37, 46-49, 54, 58, 59, 65, 66, 68, 70, 77, 79, 84, 86, 87, 100, 113, 117, 118, 120, 121, 126, 131, 136, 139, 140, 145, 151, 159, 160, 173, 175-177, 182, 192, 195, 202, 207, 220, 221, 225, 230, 231, 234, 235, 238, 239, 253, 263-265, 267-272, 275, 278-280, 284, 286, 287, 290, 294, 296, 297, 301, 306, 307, 317-319, 323, 325, 327, 329, 332-334, 337, 338, 342, 344, 347, 350, 352, 354, 356, 360, 366-368, 372, 373, 377, 379, 383, 387, 388, 391, 396, 398, 400, 401, 405, 408, 409

Nev'i tekevvün 141, 414

Newton 378

O

Oluş 14, 22-24, 26-35, 40, 42, 46, 52, 59, 84, 116, 151, 155, 159, 189, 220-222, 246, 250, 262, 279, 290, 291, 293, 300, 323, 324, 332, 347, 351-354, 356, 358-366, 373, 380-383, 385, 386, 388, 391, 392, 402, 404, 405, 407, 409, 413

P

Paul Janet 128

Plotin 266, 267, 361, 368, 370, 391, 394, 395

Pozitif ilim 220, 253, 254, 256, 264, 380

R

Ruh 6, 8, 9, 13, 15, 16, 18-24, 27-43, 46, 47, 50-53, 58, 60-62, 67-69, 75-77, 79, 82, 106, 181, 198, 201-203, 221, 222, 231, 239, 248, 258-260, 263, 265, 266, 268, 272, 288, 292, 293,

302, 308, 315, 317, 318, 323, 327, 329, 348, 370, 383, 389, 392, 396, 399-406, 409

S

Sâf Aklın Tenkidi 400

Sâf zekâ 221, 254, 256, 264, 336

Sebep 24, 25, 32, 33, 37, 40, 42, 54, 57, 58, 61, 71, 76, 77, 79, 82, 85, 86, 90, 91, 97-100, 106, 113, 119, 121, 123-127, 131, 134, 136, 138-142, 144, 150, 152, 158-160, 165, 166, 169, 176, 183, 184, 193, 194, 197, 202, 219, 221, 225, 229, 235, 239, 253, 268, 270, 272, 278-280, 286, 287, 305, 309, 315, 334, 335, 343, 349, 369, 379, 383, 387, 391, 412

Sensori-motör 186, 187, 194, 298, 302, 306, 311

Sezgi 4, 8, 13, 23, 46, 52-54, 56, 57, 59-61, 155, 232-234, 237, 238, 240, 268, 291, 316-319, 323, 328, 364, 367, 370, 386, 388, 389, 399-402, 415

Spencer 14, 19, 22, 26, 43, 52, 67, 69, 118, 144, 212, 247-249, 403-408

Spinoza 14, 327, 389, 392-398, 403

Stoalılar 361

Suret 14, 15, 21, 24, 28, 32, 34, 39, 42-45, 47-52, 55, 58, 59, 69, 78, 81, 82, 84, 86-89, 93, 94, 95, 97, 99-101, 103, 104, 106, 109-112, 116, 118, 122, 123, 127, 128, 130, 136-139, 142, 143, 146, 150, 151, 153, 154, 156, 176, 182-186, 192, 199, 202-209, 211, 212, 215, 228-230, 233, 234, 236, 239, 240, 246, 247, 249, 253-255, 258, 261, 263, 264, 270-272, 277, 281, 282, 288, 295, 296, 298, 300-302, 304-307, 309, 314, 317, 318, 325, 327-329, 331, 337, 343-347, 349, 351-353, 355, 359, 360, 362-366, 369-371, 373-375, 378, 383, 386-388, 390, 391, 394, 395, 398-401, 404-407, 409, 414

Süre 5, 8, 13, 16, 17, 22-24, 28, 32, 34, 41, 43, 46, 52, 55, 59, 70, 75-79, 82-84, 88-95, 98-101, 105-108, 114, 115, 122, 126, 138, 145, 148, 150, 157, 170, 178, 180, 181, 187, 189, 190, 213, 218, 220, 222, 223, 232, 234, 250, 255, 257-259, 263, 269, 273, 278, 291-293, 297, 300, 305, 308, 316, 323, 324, 327, 340, 346, 347, 349, 350, 353, 356-358, 362-364, 366, 368-370, 372, 373, 376, 381-384, 386-389, 394, 396, 401-404, 407, 409, 412, 413, 417, 419

Süreç 95, 99, 101, 105, 148, 223, 257, 259, 297, 417, 419

Süreklilik 23, 70, 90, 101, 213, 220, 401, 412

T

Tekâmülcülük 14, 69, 70, 94, 96, 97, 142-144, 150, 323, 403, 404, 408, 409

Transformizma 13, 94-97

Tümdengelim 14, 267-269, 272

Tümevarım 14, 267-272

V

Varlık 8, 9, 18, 23, 25, 39, 43-45, 52, 55, 58, 60, 65-68, 75, 77, 81, 86-94, 96-99, 101, 103, 105-108, 110, 112-114, 122, 129, 132, 143, 148, 158, 160, 178, 180, 190, 191, 195, 201, 202, 204, 205, 210, 212, 216, 220, 223, 227, 233, 235, 237, 238, 247, 250, 254, 255, 257, 259, 261, 265, 269, 276, 279-282, 286, 290, 292-294, 301, 312, 313, 315, 316, 319, 326-332, 334, 337, 338, 344, 346, 347, 349, 362, 364, 366, 368, 369, 372, 374, 376, 380, 382, 386, 391, 396, 397, 398, 402, 403, 406, 407, 413, 416

Vitalist 44, 111

W

Weismann 97, 146, 147

Y

Yeni-Darwinciler 142, 151, 226, 227

Yeni-Lamarckçılar 143, 150, 152, 227

Z

Zaman 4, 7, 9, 13, 15-20, 22-33, 38, 39, 41, 43, 44, 46-48, 50, 53-56, 58-61, 66, 68, 69, 71, 75, 76, 78-84, 86-93, 95, 98, 104, 106-111, 114-116, 118-128, 130-135, 137-140, 142, 144, 145, 147, 150, 151, 153-157, 159, 165-167, 169-171, 175-177, 179-184, 186, 188, 190-197, 199-215, 218-220, 223, 227, 230, 232, 236, 237, 239, 241, 245, 248, 250-252, 255, 257-260, 262, 263, 265, 269-273, 275-277, 280, 283-286, 290, 292, 293, 296, 298-301, 303, 304, 306, 308, 309, 311, 317-319, 322-324, 326-333, 335, 336, 338, 340-343, 345, 346, 348, 350, 352, 354-373, 375-388, 390-395, 397, 398, 401-406, 409, 416, 418

Zekâ 13, 14, 16, 17, 21, 22, 23, 25, 26, 29, 32, 33, 44, 49-55, 57-61, 65-71, 79, 81, 92, 99, 100, 107, 108, 113-121, 127, 154-156, 163, 169, 171, 196-203, 205, 207-223, 225-227, 229-234, 237-240, 243, 245-261, 263-265, 267-269, 271-275, 277, 279, 281, 283-285, 287-291, 293, 295, 297, 299-303, 305, 307-309, 311, 313, 315-317, 319, 323, 324, 332, 336, 340, 341, 346, 347, 351, 353, 358, 361, 366, 367, 370, 373, 374, 379, 385, 386, 388, 389, 396, 398-401, 403, 406-408, 416

